michel foucault

la inquietud por la verdad

escritos sobre la sexualidad y el sujeto

edición al cuidado de edgardo castro



Traducción: Horacio Pons



siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Foucault, Michel
La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. - 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
272 p.; 21x14 cm.- (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno // Serie Fragmentos foucaltianos, 2)

Traducido por: Horacio Pons // ISBN 978-987-629-263-4

1. Ensayo Filosófico. I. Horacio Pons, trad. II. Título.
CDD 190

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français

Esta obra cuenta con el apoyo de los Programas de ayuda a la publicación del Institut Français

El presente volumen es una selección de textos de la obra *Dits et écrits I* y *II*

Diseño de colección: tholõn kunst

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Fotografía de cubierta: © Magnum/Latinstock

ISBN 978-987-629-263-4

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Alte. Solier 2450, Avellaneda, en el mes de abril de 2013

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Fragmentos foucaultianos

*Edgardo Castro**

El 25 de junio de 1984 moría, en París, Michel Foucault. Dejaba tras de sí una voluminosa y, excepto sus libros, dispersa obra: artículos, entrevistas, conferencias, cursos, manuscritos, etc. Una cláusula testamentaria expresaba, sin embargo, la voluntad de que no hubiese escritos póstumos.

Diez años más tarde, en 1994, aparecieron los cuatros volúmenes titulados *Dits et écrits*, que reunían gran parte de ese material. No se trataba, estrictamente hablando, de escritos póstumos, sino de una amplia recopilación de textos dispersos pero ya publicados. Así se ponía a disposición del lector, fácilmente accesible y ordenado cronológicamente, un material que, en cuanto al número de páginas, era equivalente a la suma de todas las que componen los libros de Foucault publicados en vida.

Poco tiempo después, en 1997, comenzaron a editarse los cursos dictados en el Collège de France. A diferencia de los textos reunidos en *Dits et écrits*, este material no había aparecido antes en forma impresa. Los cursos, para expresarlo de algún modo, habían sido *publicados* sólo oralmente en las clases, donde Foucault solía leer sus apuntes. De hecho, excepto las *Leçons sur la volonté de savoir*, los textos provienen de las desgrabaciones de las clases. Así, una cantidad también equivalente a la totalidad de las páginas de sus libros se sumó a la biblioteca foucaultiana.

Junto a los libros, el material reunido en *Dits et écrits* y la desgrabación de sus cursos, un cuarto grupo de textos ha comenzado a ver la luz en estos últimos años: su tesis complementaria de docto-

* Doctor en Filosofía, investigador del Conicet.

rado, acerca de la *Antropología* de Kant, y conferencias y artículos que no habían sido incluidos en *Dits et écrits*.

Resulta difícil decir con precisión cuánto queda todavía por publicar y cuánto puede efectivamente ser publicado respetando la cláusula testamentaria de Foucault, pero el material en archivo es ciertamente voluminoso.

*

En cada una de estas etapas editoriales no se trata sólo de una cuestión cuantitativa, del número de páginas publicadas o por editar, sino fundamentalmente de la imagen conceptual de la *obra* de Foucault. En efecto, basta seguir las publicaciones acerca de su pensamiento para darse cuenta del impacto que ha tenido la aparición de *Dits et écrits* y la de sus cursos en el Collège de France.

En *Dits et écrits*, por ejemplo, no nos encontramos con esas largas interrupciones en el ritmo de publicación, que jalonan, en cambio, la edición de sus libros: de 1954 a 1961, de 1969 a 1975, y de 1976 a 1984. Los textos aquí reunidos nos muestran a un Foucault en continua elaboración de sus ideas y, de este modo, no sólo nos permiten colmar esas pausas sino, lo que resulta mucho más relevante, seguir con considerable detalle el recorrido por el que Foucault transita en esos años de aparentes cortes. En cuanto concierne a los cursos, para mencionar sólo dos temas significativos –como el concepto de biopolítica y el análisis del liberalismo–, aportan un material que se puede sin duda vislumbrar a partir de *Dits et écrits*, pero del que no mucho podemos encontrar en sus libros.

*

Si, a partir de 1984, la edición francesa de los trabajos de Foucault ha marcado el ritmo a las interpretaciones de su pensamiento y, también, a las direcciones en las que estas han podido desplegarse, una apreciación inversa, al menos en cierto sentido, puede hacerse acerca de los criterios con los que sus escritos han sido traducidos. La crítica o las interpretaciones condicionaron los criterios de tra-

ducción. Así, la importancia creciente de sus cursos ha favorecido que fuesen rápidamente volcados en diferentes lenguas.

En cuanto al material reunido en *Dits et écrits*, una parte ya circulaba de manera dispersa en compilaciones de diferentes alcances, como *Microfísica del poder*, y otra parte comenzó a circular bajo el título de *Obras esenciales*. Pero, a diferencia de la edición francesa, que buscaba reunir todo el material disponible y ordenarlo cronológicamente, estas compilaciones ofrecen una selección de textos clasificados temáticamente.

Los criterios de selección y clasificación de las compilaciones responden, como no podía ser de otro modo, al interés o a la importancia que se podía reconocer a un determinado trabajo o grupo de ellos; y ese interés y esa importancia, por su parte, a las interpretaciones del pensamiento de Foucault en el momento de seleccionar y clasificar sus textos. Por ello, sobre todo a la luz de los nuevos horizontes de lectura y de los múltiples desarrollos conceptuales a los que ha dado lugar el pensamiento de Foucault, sería erróneo concluir que el material dejado de lado en las traducciones a las diferentes lenguas carece de importancia. Basta recordar que, en lengua española, de los 364 textos reunidos en *Dits et écrits*, aproximadamente sólo un tercio circula en las compilaciones existentes.

A nuestro modo de ver, la difusión de estos textos redundará, sin duda, en una mejor comprensión de los libros y de los cursos de Foucault, en nuevas perspectivas de análisis y en horizontes más abarcadores de lectura. En efecto, estos textos breves no sólo nos permiten situar sus libros y cursos en el contexto de su elaboración teórica y política, sino, sobre todo, adentrarnos en ese momento en el que la elaboración teórica del tema de un libro o de un curso se entrelaza con sus circunstancias y sus motivaciones políticas. En este sentido, basta pensar en las entrevistas, conferencias e intervenciones que preceden y acompañan la escritura de *Vigilar y castigar*. Ellas nos revelan cómo y por qué el tema del poder pasa a ocupar un lugar central en el pensamiento de Foucault y de qué manera sus investigaciones han sido animadas por la experiencia del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones).

Pero, más allá de las circunstancias que determinaron la edición de los trabajos de Foucault y sus traducciones en diferentes lenguas, ¿cómo pensar la relación de todos estos textos, dispersos o recopilados, y sus libros, entre la obra y sus obras?

Hay en Foucault un concepto cuyo estatuto metodológico, al menos a nuestro modo de ver, no ha llamado todavía suficientemente la atención de especialistas y lectores: el de *fragmento*. Este concepto aparece de manera particularmente significativa, en un momento clave de su pensamiento, en la primera lección del curso de los años 1975-1976, *"Il faut défendre la société"*. Aquí Foucault lo aplica, en primer lugar, al trabajo que viene desarrollando en el Collège de France. Sus investigaciones, según sostiene, revisten un carácter fragmentario, repetitivo y discontinuo. En ese contexto, habla también de su tarea como intelectual en términos de genealogía, definiéndola como la articulación de los saberes con las luchas. Y es en relación precisamente con las luchas donde aparece por segunda vez la noción de fragmentariedad. Las luchas a las que puede acoplarse el saber fragmentario de sus investigaciones son, también ellas, fragmentarias, es decir, específicas. En estas consideraciones, la fragmentariedad no aparece como una deficiencia que deba ser compensada o subsanada, sino como una consecuencia de la renuncia a las explicaciones en términos de totalidad y, sobre todo, como una opción en vista de las luchas eficaces.

Resulta apropiado, por ello, pensar los trabajos de Foucault y las relaciones entre ellos, precisamente, en términos de *fragmentos*. Él mismo, refiriéndose a sus libros, se sirve de esta categoría: "siempre quise –sostiene– que, en algún aspecto, mis libros fueran fragmentos de una autobiografía. Mis libros siempre fueron mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad". Sus obras, los libros, pueden ser pensadas como los fragmentos de su autobiografía; pero esta, a su vez, sólo se vuelve accesible a través de los otros fragmentos: artículos, conferencias, intervenciones, entrevistas, etc.

Desde esta perspectiva, la serie "Fragmentos foucaultianos" se propone ofrecer al lector de lengua española aquellos textos todavía no traducidos o de difícil accesibilidad, los que forman parte

de la compilación *Dits et écrits* y otros que irán sin duda apareciendo. La serie se inauguró en 2009 con la publicación del primer volumen de la tesis complementaria de doctorado de Michel Foucault, publicada con el título de *Una lectura de Kant*. Siguió con la publicación de *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, dedicado a la analítica foucaultiana del poder. Al presente volumen, que gira en torno a la concepción ética de Foucault, es decir, a las prácticas por las cuales el sujeto se constituye como tal, le seguirán *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (centrado en el método de trabajo de Foucault y las relaciones entre la arqueología y la genealogía, por un lado, y las ciencias humanas –la historia sobre todo–, por otro), el curso de 1981 en la Universidad de Lovaina, recientemente aparecido en francés con el título *Mal faire, dire vrai* (sobre la confesión y su función en el sistema penal), y una serie de conferencias dictadas en el Dartmouth College, cuyo título provisorio es *Sobre el origen de la hermenéutica de sí*.

Gobierno y veridicción

Edgardo Castro

> He peleado por determinadas cosas, es cierto. Son fragmentos de experiencia, fragmentos de autobiografía. [...] Si lucho por un determinado punto u otro, es porque, en efecto, es importante para mi subjetividad.[1]

1. El presente volumen de la serie "Fragmentos foucaultianos", el segundo que reúne textos de *Dits et écrits*, retoma parcialmente en su título, *La inquietud por la verdad*, el que había propuesto Foucault para *Historia de la sexualidad I*. En efecto, *La voluntad de saber* se llamaba originariamente *Sexo y verdad*. Aunque finalmente se dejó de lado esa formulación, la relación con la verdad era de todos modos el problema. La pregunta que anima gran parte de las investigaciones de Foucault a partir de 1976 es, precisamente: "¿Qué sucedió en Occidente para que se plantee la cuestión de la verdad a propósito del sexo?".[2] Pero, como sabemos, el cambio de título no es la única modificación que sufrió el proyecto de escribir una historia de la sexualidad.

En 1976 aparece *La voluntad de saber*. A la sección titulada "Nosotros, los victorianos", le siguen una dedicada al análisis histórico de la hipótesis represiva y otra sobre la *scientia sexualis* (la ciencia o, en términos más foucaultianos, el saber sobre la sexualidad).

1 Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, curso de Lovaina, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain - Chicago University Press, 1981, p. 259. [*Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI, en prensa.]
2 Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. III, p. 312.

En relación con la represión de la sexualidad, la intención de Foucault no es negar que haya existido, sino mostrar históricamente cómo ella no constituye la línea de fuerza de la experiencia moderna de la sexualidad. Nunca como durante esta época se habló tanto acerca del sexo, y tan detalladamente. En este sentido, más que a una represión, a lo que asistimos es a una proliferación en el régimen de la discursividad y de las prácticas en general. "Nuestra civilización –sostiene Foucault–, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erotica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*. O mejor, es la única que ha desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión."[3]

Luego de la *scientia sexualis*, Foucault se ocupa del dispositivo de sexualidad (conformado por la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo infantil, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización de los placeres perversos) y, en la parte final del libro, del "Derecho de muerte y poder sobre la vida". En este tramo introduce, por primera vez en sus libros publicados en vida, los términos "biopoder" y "biopolítica". El primero tiene aquí un sentido amplio: se refiere al poder que se ejerce tanto sobre el cuerpo de los individuos como sobre el cuerpo colectivo de la población; incluye, de este modo, las disciplinas y la biopolítica. Con este último término, en efecto, Foucault se refiere al poder de hacer vivir o dejar morir que tiene como objetivo, precisamente, a la población.

En cierto sentido al menos, puede sorprender que, luego de describir los elementos que configuran el dispositivo de sexualidad y analizar su periodización, Foucault elija remitirse a Hobbes y al derecho soberano que, al revés del biopoder, es un poder de hacer morir o dejar vivir, pues se ejerce directamente sobre la muerte y sólo indirectamente sobre la vida. En realidad, esta apa-

3 Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 58.

rente desviación discursiva tiene por objetivo mostrar cómo con la Modernidad el derecho soberano, poder finalmente de muerte, se ha visto compensado y completado por un poder sobre la vida, el biopoder, donde la sexualidad se sitúa, precisamente, en el cruce de los dos ejes que lo constituyen. Ella es el punto de articulación entre las disciplinas y la biopolítica.

Situándonos en este contexto, el proyecto de una historia de la sexualidad, tal como se lo vislumbra en *La voluntad de saber*, podía seguir cualquiera de los caminos abiertos por las dos secciones que encuadran la exposición del dispositivo de sexualidad o ambos, es decir, el saber de la sexualidad, la *scientia sexualis*, y la biopolítica. En el primer caso, el tema central de la investigación sería la confesión; en el segundo, la población. Y, a juzgar por las problemáticas abordadas en sus cursos en el Collège de France, que constituyen la cantera teórica de los libros de Foucault a partir de *Vigilar y castigar*, un segundo volumen de la historia de la sexualidad dedicado a la biopolítica no resulta impensable. Pero ello no sucedió y tampoco lo que el propio Foucault previó inicialmente como segundo volumen, esto es, un trabajo dedicado a la práctica cristiana de la confesión (a pesar de que este tema ya había sido abordado, parcialmente al menos, en su curso de los años 1974-1975, *Los anormales*, donde se dedica un importante desarrollo a los rituales modernos, versiones reformadas de la práctica confesional).

Poco antes de morir, en 1984, ocho años más tarde de la aparición del primer volumen, Foucault publica el segundo y el tercer tomo de lo que conocemos hoy como *Historia de la sexualidad*. Sus temas no son ni la confesión ni la biopolítica, sino el uso de los placeres en el caso del segundo tomo (traducido precisamente como *El uso de los placeres*) y el cuidado de sí mismo en el caso del tercero (traducido como *La inquietud de sí*).[4] De este modo, Foucault pasa del análisis de la Modernidad al de la Antigüedad, hasta sumergirse en los clásicos griegos y latinos.

4 Ambos volúmenes han sido publicados en español por Siglo XXI Editores.

Un cuarto volumen –que estaba previsto y debía retomar, ciertamente desde una perspectiva diferente o al menos más amplia, el tema de la confesión– se titula "Las confesiones de la carne". Aunque finalmente no apareció, el libro existe, se encuentra actualmente en custodia en los archivos del IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine) de la abadía de Ardennes (Francia) y estuvo a punto de ser publicado.

2. Las sucesivas transformaciones y reformulaciones del proyecto de una historia de la sexualidad revelan, de manera particularmente significativa, el modo en que Foucault escribía sus libros. En realidad, para ser más precisos, el hecho de que se hayan conservado textos pertenecientes a diferentes momentos de este proceso es lo que nos permite comprender mejor su método de trabajo.

En efecto, Daniel Defert, el compañero de Foucault, cuenta en una entrevista con Guillaume Bellon[5] que Foucault escribía, primero, un manuscrito con lo que pensaba sobre un determinado tema, lo que era necesario poner en discusión y, muy posiblemente, abordar de otra manera. Luego de un trabajo de investigación que podía durar entre dos o tres años, escribía un segundo manuscrito, en el que gran parte de lo expuesto en el primero aparecía ahora desde una perspectiva diferente. Este segundo manuscrito era posteriormente dactilografiado y, sobre esa versión escrita a máquina, Foucault realizaba las necesarias correcciones, sobre todo literarias. De este modo, surgía un tercer y último texto, destinado a la publicación. Concluido el trabajo, normalmente Foucault destruía la primera y la segunda versión. En el caso de *Historia de la sexualidad*, no tuvo tiempo de hacerlo. Y, en otros casos, como en el de *La arqueología del saber*, la primera versión, de casi seiscientas páginas, también logró salvarse de la destrucción. En el proceso de estas diferentes etapas,

5 Cf. "'Je crois au temps...' Daniel Defert légataire des manuscrits de Michel Foucault", en *Recto/Verso. Revue des jeunes chercheurs en critique génétique*, n° 1, junio de 2007. Publicación *on-line*: www.revuerecto-verso.com.

podemos ver cómo, según el testimonio de Daniel Defert, *La inquietud de sí* era originariamente el prefacio de *El uso de los placeres*. Su extensión determinó que finalmente ambos textos se separaran; pero algunos párrafos dan cuenta de esta pertenencia originaria.

Respecto del cuarto tomo de *Historia de la sexualidad*, "Las confesiones de la carne", según lo que refiere Defert a Guillaume Bellon, Foucault había enviado lo que sería el "segundo" manuscrito a la editorial Gallimard, pero por entonces la nueva dactilógrafa no estaba familiarizada con la escritura del autor. Como resultado, la versión mecanografiada del texto estaba plagada de errores y Foucault ya no tenía la posibilidad de corregirlo.

3. Los textos aquí reunidos se sitúan precisamente en el período que va de *La voluntad de saber*, de 1976, a *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, ambos de 1984. Esta selección permite reconstruir los desplazamientos que condujeron a Foucault del proyecto inicial de *Historia de la sexualidad* a la forma que finalmente tomó. En estos textos, esos desplazamientos no siempre aparecen con la magnitud que alcanzan en su versión final, pero precisamente en ello radica su importancia. En efecto, nos permiten situar desde otra óptica, diferente de la de los cambios bruscos, los cortes o los giros, el devenir del pensamiento foucaultiano y, así, comprender el cómo y el porqué.

De los diez trabajos que conforman el presente volumen, cuatro son entrevistas o conversaciones. La más antigua, con la que se inicia esta recopilación, la conversación con Duccio Trombadori, titulada "El libro como experiencia", data de 1978. En ella, Foucault expone, con consideraciones críticas, el camino recorrido hasta poco después de la publicación de *La voluntad de saber*. Las respuestas de Foucault contienen también numerosas apreciaciones acerca del modo en que han sido leídos y recibidos sus trabajos y acerca de lo que significa para él mismo pensar temas como la locura, la prisión y la sexualidad.

Dos de las otras entrevistas posteriores a la conversación con Duccio Trombadori abordan el tema de la homosexualidad. En la que hemos titulado "Desear un mundo donde otras formas de

relación sean posibles", de 1982, Foucault pasa revista a una serie de publicaciones sobre el tema, desde el célebre trabajo de Kenneth Dover, *Greek Homosexuality*, al de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, para fijar, finalmente, su propia posición. En la conversación con Gilles Barbedette, "El triunfo social del placer sexual", Foucault analiza, en cambio, más allá de las obras de referencia, la relación entre los comportamientos sexuales y las conductas sociales tipificadas.

En la cuarta entrevista, también de 1982, "Verdad, poder y sí mismo", Foucault vuelve sobre su recorrido intelectual, para subrayar el sentido que sus trabajos tienen para él mismo, como parte de una biografía.

Otro grupo de textos, cinco para ser precisos (los capítulos 4, 5, 6, 7 y 10), constituyen piezas esenciales del *dossier* de *Historia de la sexualidad* y, en general, del pensamiento foucaultiano a partir de 1980. Aquí son necesarias algunas precisiones. Los textos que conforman los capítulos 4 y 7 son parcialmente idénticos. El primero, que constituye la primera versión, consiste en una conversación con H. Dreyfus y P. Rabinow en 1983; el segundo, del mismo año, es una reelaboración que hizo el propio Foucault. No se trata sólo de correcciones de estilo; las diferencias son, sin duda, significativas, y conciernen, para citar sólo algunos ejemplos, a la formulación del proyecto de *Historia de la sexualidad* (poco clara en la primera versión), a la relación con los griegos y con Sartre, y a la noción misma de *techne tou biou* (técnica de la vida). En la segunda versión, algunas respuestas han sido reescritas y otras ampliadas.

Tanto el quinto como el sexto de los trabajos aquí reunidos habrían podido ser el "Prefacio" del volumen II de *Historia de la sexualidad*. El segundo fue dejado de lado; el otro, "Uso de los placeres y técnicas de sí", en cambio, con algunas modificaciones de estilo, fue íntegramente retomado en *El uso de los placeres*. A pesar de ello, por varios motivos nos decidimos a incluirlo en esta recopilación. En primer lugar, porque, aunque haya sido retomado, ello no significa que no existan diferencias entre esta versión, de 1983, y la que finalmente apareció publicada en 1984. Las divergencias no tienen el alcance de las que pueden establecerse entre los textos correspondientes a los capítulos 4 y 7, pero merecen

ser destacadas: la referencia a François Ewald (quien fuera el asistente de Foucault en el Collège de France y luego el editor de sus cursos), agregada en la versión final, la reelaboración de la parte final del primer apartado del texto, titulado "Modificaciones", y el agregado de un párrafo nuevo, al final, también en la versión más reciente. Dos razones más han motivado esta inclusión: por un lado, el hecho de que este texto, en su primera versión, nunca circuló en español y, por otro, que, sin él, el horizonte de problemas y temas introducidos por los otros trabajos aquí reunidos habría quedado notablemente empobrecido.

Por último, el texto que presta su nombre a la presente compilación, "La inquietud por la verdad", es un breve escrito de Foucault en homenaje a quien puede ser considerado como uno de sus mentores: el historiador Philippe Ariès.

4. Ahora bien, sin pretender reemplazar al lector en el trabajo de abordar directamente los textos, recorrerlos en sus detalles y extraer sus conclusiones, intentemos algunas posibles respuestas acerca del porqué y el cómo de estos desplazamientos que conducen a Foucault de las problemáticas de la confesión y de la biopolítica al uso de los placeres, el cuidado y las técnicas de sí mismo o, según una expresión griega frecuentemente retomada en sus escritos, a la *techne tou biou*.

Tomando como referencia sus cursos, podemos situar en 1978 uno de los puntos de inflexión que lo llevaron a reformular el proyecto inicial de *Historia de la sexualidad* y la orientación general de sus investigaciones. El curso en cuestión se titula *Seguridad, territorio, población*. Luego de las consideraciones metodológicas y un breve balance del trabajo realizado, con los cuales presentaba habitualmente el tema que iba a exponer ese año, Foucault aborda la cuestión de los dispositivos de seguridad, comparándolos, por un lado, con los mecanismos legales y, por otro, con los disciplinarios. Así, por ejemplo, mientras que la ley está en relación con una multiplicidad de sujetos-súbditos y las disciplinas, con una multiplicidad de organismos individualizables, los dispositivos de seguridad, en cambio, se relacionan con una multiplicidad considerada como un efecto de masa, es de-

cir, como un conjunto de sujetos material y biológicamente ligados. El concepto técnico utilizado para este conjunto es *medio*.[6] Los dispositivos de seguridad se distinguen además por la aleatoriedad constitutiva del *medio*, la forma en que se relacionan con la norma (ella no es anterior, sino posterior a la normalidad, es decir, surge de la tendencia general del efecto de conjunto) y, finalmente, porque tienen por objetivo administrar y conducir los procesos naturales de la población.[7]

Luego de esta comparación y como consecuencia de ella, Foucault se concentra en el análisis de cada uno de los elementos que caracterizan a los dispositivos de seguridad. Así, en primer lugar, se ocupa de la espacialidad propia de estos dispositivos, es decir, de la problemática del *medio natural* y, más precisamente, del *medio natural* como espacio de circulación y como espacio urbano. En segundo lugar, a propósito de la escasez de granos en los siglos XVII y XVIII, aborda la cuestión de la aleatoriedad de los acontecimientos que los dispositivos de seguridad deben regular. En este contexto, en la lección del 18 de enero de 1978, luego de referirse a la teoría económica de los fisiócratas y mercantilistas, Foucault introduce las problemáticas del liberalismo y de la población. La lección siguiente, del 25 de enero, se ocupa, finalmente, del modo de funcionamiento de la norma en los dispositivos de seguridad y del concepto, por lo tanto, de normalización, que Foucault distingue de la normación disciplinaria.

En la lección del 1 de febrero, inmediatamente sucesiva, la atención de Foucault, en lugar de centrarse en la problemática precisa de los dispositivos de seguridad, se extiende hacia la cuestión más general de las artes de gobernar y de lo que denominará la *gubernamentalidad*. A diferencia de lo que sucede en otros cursos, Foucault vuelve aquí sobre las cuestiones o indica-

6 Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, París, Gallimard, 2004, pp. 22-23. [*Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.]

7 Ibíd., pp. 74-75.

ciones de método (en relación con las nociones de institución, función y objeto), como si se tratase de un nuevo comienzo, y presenta el proyecto de una historia de la gubernamentalidad.[8] Introduce, entonces, la noción de poder pastoral y, a partir de aquí, en la lección siguiente, se ocupa detalladamente del *Político* de Platón. Y, en las posteriores, de la noción de poder pastoral, primero en los Padres de la Iglesia y luego en la Reforma. Por último, a propósito de la razón de Estado, Foucault retomará la cuestión del gobierno en los comienzos de la Modernidad política. A partir de aquí, en el curso del año siguiente, 1979, titulado *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault estudiará el neoliberalismo, es decir, la corriente de pensamiento que toma forma, en el siglo XX, a partir del Coloquio Walter Lipmann, que tuvo lugar en 1938.

5. De la breve exposición de este desarrollo podemos extraer, por ahora, al menos dos conclusiones. En primer lugar, que, a pesar de que en el curso de 1979 Foucault se ocupa del neoliberalismo contemporáneo, es necesario situar su *giro* hacia los clásicos en el curso del año precedente, es decir, *Seguridad, territorio, población*. Esta afirmación, por supuesto, no significa que se trata de la primera vez, ni mucho menos, que nuestro autor se interesa por los griegos y latinos, sino algo mucho más preciso: es la primera vez, en sus libros y en sus cursos, que el interés por los griegos y latinos, y además por los autores patrísticos, surge a partir de la problemática de la gubernamentalidad. Desde este momento, lo que podríamos denominar la lectura gubernamental de la herencia grecolatina y cristiana no dejará de cobrar fuerza. En segundo lugar, que el descubrimiento de la centralidad de la cuestión del gobierno se produce en el contexto del análisis de la biopolítica, a propósito de la cuestión de la población.

Retomando el hilo de nuestro argumento, en *La voluntad de saber*, a partir de las dos secciones que encuadran la descripción del dispositivo de sexualidad, se abrían para Foucault dos líneas

8 Ibíd., p. 119 y ss.

posibles de desarrollo, una vinculada a la confesión y otra a la biopolítica. Cualquiera habría podido ser el eje del segundo volumen de *Historia de la sexualidad.* En el primer caso, tal como Foucault efectivamente proyectó hacerlo; en el segundo, en cambio, como podemos legítimamente imaginarlo a partir del material de sus cursos. Ninguna de estas posibilidades, como ya señalamos, se concretó. Pero no es esto lo que aquí nos interesa subrayar, sino el hecho de que una de estas posibles direcciones de trabajo, la de la biopolítica, termina desplazándose, a través de los recorridos que hemos escuetamente resumido, hacia la cuestión del gobierno y la gubernamentalidad.

Nos queda todavía por explorar el curso que tomará la otra línea posible de investigación, centrada en la problemática de la confesión; pero antes nos gustaría sugerir, a manera de hipótesis, que la reformulación del proyecto de *Historia de sexualidad* y del curso general de las investigaciones de Foucault responde también al hecho de que, en el contexto de *La voluntad de saber,* no se veían con claridad las relaciones entre las dos líneas de investigación que mencionamos, la confesión y la biopolítica. Para expresarlo en otros términos, Foucault deberá finalmente no sólo dar una nueva forma a su proyecto, sino también al modo en que, hasta *La voluntad de saber,* venía abordando las relaciones entre poder y saber. El desplazamiento hacia la noción de gobierno es el primer gran movimiento en esta dirección.

6. Ahora, en dos sentidos, podemos abordar las transformaciones de la segunda línea de investigación abierta por el primer volumen de *Historia de la sexualidad.* En dos sentidos porque, por un lado, lo que ya hemos expuesto nos pone precisamente ante esta necesidad; pero, por otro lado, porque, para esclarecer esta cuestión, resultan de particular importancia dos cursos de Foucault que acaban de ser recientemente publicados: *Mal faire, dire vrai,*[9] un curso de Foucault en la Universidad Católica de Lovaina, de 1981, cuya traducción al español será parte de la serie "Fragmen-

9 Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice,* ob. cit.

tos foucaultianos", y el curso en el Collège de France de 1980, *Du gouvernement des vivants.*[10] Con diferentes recorridos, el eje de ambos cursos es, en efecto, el tema de la confesión.

En la conferencia inaugural del curso de Lovaina, que, más allá de este nombre genérico, bien podría haberse titulado "gobernar con la verdad", Foucault plantea dos grandes problemas: uno histórico-político, "¿cómo el individuo se vincula con su verdad y con el poder que se ejerce sobre él?", y otro histórico-filosófico, "¿cómo los individuos están vinculados por las formas de veridicción con las que se encuentran comprometidos?".[11] En este contexto, distingue dos modos diferentes de entender la filosofía crítica: como una interrogación acerca de las condiciones formales o trascendentales de los enunciados verdaderos o como un análisis de las formas de veridicción. El interés de Foucault se sitúa, precisamente, en la segunda alternativa, cuya tarea resume en estos términos:

> Se trata más bien de definir en su pluralidad los modos de veridicción, de investigar las formas de obligación por las cuales cada uno de estos modos vincula al sujeto del decir verdadero, de especificar las regiones a las cuales se aplican y los dominios de objetos que hacen aparecer, en fin, las relaciones, conexiones, interferencias que se establecen entre ellos. Digamos, brevemente, que, en esta filosofía crítica, no se trata de una economía general de lo verdadero, sino, mejor, de una política histórica o de una historia política de las veridicciones.[12]

Esta filosofía crítica no busca estudiar, entonces, la forma en que la verdad se manifiesta, sino las maneras en que se la produce. Por ello, Foucault se sirve, precisamente, de la expresión "tecnologías

10 Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, París, EHHS-Gallimard-Seuil, 2012.

11 Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, ob. cit., p. 1.

12 Ibíd., p. 9.

de la verdad" para referirse a esa parte esencial de las tecnologías del sujeto y del gobierno.

El curso en la Universidad de Lovaina, centrado en la problemática de la confesión y su relación con el sistema penal, concluye con una conversación, el 22 de mayo de 1981, con Jean François y John de Wit, en la que ellos le preguntan, precisamente, por las modificaciones introducidas en el proyecto de *Historia de la sexualidad* a partir de la perspectiva abierta por el estudio de las tecnologías de la verdad y de las tecnologías de sí. Parte de la respuesta de Foucault es la siguiente:

> Siguiendo la historia de las técnicas de sí, se comprende mucho mejor la valorización de la sexualidad y la mezcla de interés, angustia y preocupación que suscita el comportamiento sexual. El problema será el de saber por qué, a partir de los siglos XVII y XVIII, estas técnicas de sí, que conciernen a la sexualidad, van a funcionar por fuera del monaquismo. Para comprender mejor el estado del dispositivo moderno de la sexualidad, es necesario vincularlo con la historia de las tecnologías de sí. El esquema de la represión es insuficiente; es necesaria otra clave. Yo había esbozado todo esto en mi primer libro sobre la sexualidad, pero de una manera, sin duda, demasiado negativa.[13]

7. Como señalamos, Foucault comienza habitualmente sus cursos con algunas indicaciones de método y un breve balance de las investigaciones llevadas a cabo en los años previos; *Du gouvernement des vivants* no es la excepción. Pero, en este caso, estos dos elementos aparecen entrelazados. Las indicaciones de método forman parte del balance del trabajo realizado. Foucault se detiene, por ello, en la descripción de un doble desplazamiento, interno a su propio pensamiento. El primero es el que lo llevó a oponer, a la noción de ideología dominante y sus usos teóricos, el análisis en

13 Ibíd., p. 252.

términos de saber-poder; el segundo es el que lo condujo de este último a la noción de gobierno mediante la verdad.

> Se trata de deshacerse de esto [el análisis en términos de saber-poder] para tratar de elaborar la noción de gobierno mediante la verdad. Deshacerse de la noción de saber-poder como uno se deshace de la noción de ideología dominante. En fin, cuando digo esto, soy perfectamente hipócrita; puesto que es evidente que uno no se deshace de lo que ha pensado uno mismo del mismo modo en que uno se deshace de lo que han pensado los otros. En consecuencia, seré ciertamente más indulgente con la noción de saber-poder que con la noción de ideología dominante. Pero son ustedes los que deben reprochármelo. En la incapacidad, entonces, de tratarme a mí mismo como he tratado a los otros, diría que se trata esencialmente, pasando de la noción de saber-poder a la noción de gobierno a través de la verdad, de dar un contenido positivo y diferenciado a estos dos términos de saber y poder.[14]

Lo que aquí aparece como un movimiento único, el paso de la noción de saber-poder a la de gobierno a través de la verdad, es en realidad doble: por un lado, de la noción de poder a la de gobierno y, por otro, de la de saber a la de verdad. El primero es el que ha tenido lugar en los cursos biopolíticos de los años 1978 y 1979, *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*; el segundo es el que comienza a tomar una forma definida y precisa en los dos cursos recientemente publicados.

8. La reformulación del proyecto de una historia de la sexualidad, tal como quedará definitivamente plasmada en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, requiere todavía de un último desplazamiento. En este caso, interno a las nociones de gobierno y de gubernamentalidad. En efecto, el camino que conduce a Foucault del

14 Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, ob. cit., p. 13.

dispositivo de sexualidad al estudio de las técnicas de sí mismo no sólo implica haber pasado de la noción de saber-poder a la de gobierno mediante la producción de la verdad, sino también hacer extensivas las nociones de gobierno y de gubernamentalidad tanto a las relaciones con los otros como a las del sujeto consigo mismo. Por ello, para Foucault, mientras que el gobierno de los otros define la política, la idea de un gobierno de sí mismo circunscribe lo que debemos entender por ética.

La noción misma de gubernamentalidad adquirirá, entonces, un sentido diferente al que le había atribuido en *Seguridad, territorio, población*. Ya no remite sólo al estudio de las formas de saber-poder que, en el marco del ejercicio de la soberanía política, hacen posible el gobierno de la población, sino al punto de encuentro entre las relaciones de gobierno con los otros y las prácticas de gobierno de sí.[15]

Por ello, como podemos leer en uno de los textos de esta compilación, reflexionando desde la perspectiva abierta por la noción de gobierno de sí mismo, Foucault, a la distancia, mira con ojos críticos su trabajo de 1976:

> Uno de los muchos puntos en que cometí un error en ese libro es lo que digo sobre esa *ars erotica*. La contrapuse a una *scientia sexualis*. Pero hay que ser más precisos. Los griegos y los romanos no tenían ninguna *ars erotica* que pudiera compararse con el *ars erotica* de los chinos (o digamos que no era algo de mucha importancia en su cultura). Tenían una *techne tou biou* en la que la economía del placer desempeñaba un papel muy grande. En ese "arte de vivir", la idea de que había que ejercer un dominio perfecto de sí mismo se convirtió con rapidez en el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esa *techne*.[16]

15 Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, ob. cit., t. IV, p. 785.
16 "Acerca de la genealogía de la ética", en la p. 123 del presente volumen.

9. Para concluir, vale la pena llamar la atención sobre un elemento que con toda claridad aparece ya en la conversación con Duccio Trombadori que abre el presente volumen y atraviesa, no siempre de la misma manera, todos los trabajos aquí reunidos. Se trata del sentido que Foucault atribuye, en particular, a sus libros y, en general, a su pensamiento. En esta conversación, en efecto, Foucault distingue diferentes géneros de libros: el libro-verdad, el libro-demostración y el libro-experiencia. Refiriéndose a *Vigilar y castigar*, sostiene que sus libros tratan de ubicarse en esta última categoría:

> Se lo lee [sostiene refiriéndose al libro], pues, como una experiencia que cambia, que impide seguir siendo los mismos o tener con las cosas, con los otros, el mismo tipo de relación que antes de la lectura. Esto muestra que en el libro se expresa una experiencia mucho más extendida que la mía. El libro no ha hecho otra cosa que inscribirse en algo que estaba efectivamente en vigencia; en la transformación, podríamos decir, del hombre contemporáneo con respecto a la idea que tiene de sí mismo.[17]

Como frecuentemente se menciona, para Foucault los conceptos deben ser tomados como instrumentos. La teoría es, en este sentido, una *toolbox*. Se trata de una idea cuya genealogía puede remontarse, al menos, a Martin Heidegger y a Karl Marx, aunque con sentidos ciertamente diferentes. En el primero, porque los conceptos se sitúan en el horizonte general de la instrumentalidad que define la relación del hombre con los objetos. En el segundo, porque ellos deben ser herramientas de transformación de la sociedad. En el caso de Foucault, sobre todo a la luz de sus últimos trabajos, la instrumentalidad de los conceptos no remite primariamente ni a la relación con los objetos ni a la

17 "El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault", en la p. 33 del presente volumen.

transformación de la sociedad, sino al sí mismo. Ellos deben ser o, mejor, pueden ser, puesto que no se trata de un imperativo, instrumentos de subjetivación. Un libro-experiencia o un texto-experiencia reclaman un lector que sea usuario, pero también experimentador.

NOTA DEL EDITOR

En la presente edición de textos de Michel Foucault, aparecen consignadas como notas de edición [N. del E.], con números arábigos, las que corresponden a la edición francesa, y como notas del traductor [N. del T.] o del editor a cargo del volumen [E. C.], con asteriscos, las que se ha considerado imprescindible agregar pensando en el lector de habla española.

Al comienzo de cada texto, se incluye entre corchetes una breve referencia contextual (para aclarar si se trata de un entrevista, de una introducción o de otro tipo de texto, así como el año en que se publicó); al final del volumen figura la fuente bibliográfica completa de todos los textos.

En la transliteración de las expresiones o términos griegos se ha prescindido del acento ortográfico, de acuerdo con una tendencia editorial creciente.

I. LA SEXUALIDAD

1. El libro como experiencia
Conversación con Michel Foucault

[Entrevista con Duccio Trombadori, París, 1978.]

—El interés que, sobre todo en estos últimos años, despertaron los resultados de su pensamiento podría explicarse, me parece, de la siguiente manera: son pocos los que, sean cuales fueren los diferentes lenguajes o puntos de vista ideológicos, no se sienten inclinados a reconocer la progresiva y desconcertante disociación entre palabras y cosas en el mundo contemporáneo. Esto justifica también el sentido de nuestro debate, para comprender mejor el camino que usted ha recorrido a lo largo de sus reflexiones e investigaciones, los desplazamientos de campo en los análisis, la adquisición de nuevas certezas teóricas. Desde las exploraciones efectuadas en Historia de la locura *sobre la experiencia originaria, y hasta las tesis más recientes expuestas en* La voluntad de saber, *usted parecería proceder por medio de saltos, desplazamientos de los niveles de indagación. Si yo quisiera hacer un balance que revelara lo esencial, y el carácter de continuidad de su pensamiento, podría comenzar por preguntarle qué es lo que considera superado de sus escritos anteriores a la luz de las últimas investigaciones sobre el poder y la voluntad de saber.*

—Hay seguramente muchas cosas superadas. Tengo plena conciencia de desplazarme siempre, a la vez con respecto a las cosas en las que me intereso y con respecto a lo que ya he pensado. Jamás pienso del todo lo mismo, por el hecho de que mis libros son para mí experiencias, en un sentido que querría el más pleno posible. Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo lo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar. De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso. Cada libro trans-

forma lo que pensaba al terminar el libro precedente. Soy un experimentador y no un teórico. Llamo teórico a quien construye un sistema general, sea de deducción, sea de análisis, y lo aplica de manera uniforme a campos diferentes. No es mi caso. Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes.

—La idea de un trabajo como experiencia debería, de todos modos, sugerir un punto de referencia metodológico o brindar al menos la posibilidad de obtener indicaciones de método en la relación entre los medios utilizados y los resultados obtenidos en la investigación.

—Cuando empiezo un libro, no sólo no sé qué pensaré al final, sino que no sé con demasiada claridad qué método voy a utilizar. Cada uno de mis libros es una manera de recortar un objeto y forjar un método de análisis. Una vez terminado el trabajo, puedo, mediante una especie de mirada retrospectiva, extraer de la experiencia que acabo de hacer una reflexión metodológica de la que se desprende el método que el libro habría debido seguir. De suerte tal que escribo, un poco de manera alternada, libros que llamaría de exploración y libros de método. Libros de exploración: *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, etc. Libros de método: *La arqueología del saber*. Además, he escrito otros como *Vigilar y castigar* o *La voluntad de saber*.

Propongo también reflexiones metodológicas en artículos y entrevistas. Se trata más bien de reflexiones sobre un libro terminado, capaces de ayudarme a definir otro trabajo posible. Son una especie de andamiaje que actúa como relevo entre un trabajo que está terminándose y otro. No es un método general, definitivamente válido para los otros y para mí. Lo que he escrito jamás es prescriptivo ni para mí ni para los demás. A lo sumo, es instrumental y soñador.

—Lo que usted dice confirma el aspecto descentrado de su posición y explica, en cierto sentido, las dificultades con que han tropezado críticos, comentaristas y exégetas en su intento de sistematizar o atribuirle una posición precisa en el marco del pensamiento filosófico contemporáneo.

—No me considero un filósofo. Lo que hago no es ni una manera de hacer filosofía ni de sugerir a los otros no hacerla. Los autores más importantes que me han... no diré formado, pero sí permitido desplazarme con respecto a mi formación universitaria, fueron gente como Bataille, Nietzsche, Blanchot y Klossowski, que no eran filósofos en el sentido institucional del término, además de una serie de experiencias personales, claro está. Lo que más me impresionó y fascinó en ellos, y lo que les dio esa importancia capital para mí, fue que su problema no era el de la construcción de un sistema, sino de una experiencia personal. En la universidad, en cambio, me habían arrastrado, formado, empujado al aprendizaje de esas grandes maquinarias filosóficas que se llamaban hegelianismo, fenomenología...

—Usted habla de la fenomenología, pero todo el pensamiento fenomenológico se basa en el problema de la experiencia y se apoya sobre esta para trazar su propio horizonte teórico. ¿En qué sentido, entonces, se distingue usted de ella?

—La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, una cierta manera de posar una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para captar sus significaciones. Para Nietzsche, Bataille y Blanchot, al contrario, la experiencia consiste en tratar de alcanzar cierto punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivible. Lo que se necesita es el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad. El trabajo fenomenológico, en contraste, consiste en desplegar todo el campo de posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana.

Además, la fenomenología procura recuperar la significación de la experiencia cotidiana para ver en qué aspecto el sujeto que soy funda efectivamente, en sus funciones trascendentales, esa experiencia y esas significaciones. En cambio, la experiencia tiene en Nietzsche, Blanchot o Bataille la función de arrancar al sujeto a sí mismo, procurar que ya no sea él mismo, o arrastrarlo a la aniquilación o la disolución. Es una empresa de desubjetivación.

La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto a sí mismo, es lo que fue importante para mí en la lectura de Nietzs-

che, de Bataille, de Blanchot, y lo que hace que, por tediosos, por eruditos que sean mis libros, siempre los haya concebido como experiencias directas tendientes a arrancarme a mí mismo, a impedirme ser el mismo.

—Trabajo como experiencia en desarrollo permanente, relatividad extrema del método, tensión de subjetivación: creo haber entendido que esos son los tres aspectos esenciales de su actitud de pensamiento. A partir de ese conjunto, uno se pregunta no obstante cuál podría ser la credibilidad de los resultados de una investigación y cuál sería, en definitiva, el criterio de verdad que se sigue de ciertas premisas de su modo de pensamiento.

—El problema de la verdad de lo que digo es para mí un problema muy difícil, e incluso el problema central. Es la pregunta a la que hasta ahora nunca he dado una respuesta. A la vez, utilizo los métodos más clásicos: la demostración o, en todo caso, la prueba en materia histórica; la remisión a textos, referencias, autoridades, y la puesta en relación de las ideas y los hechos, una proposición de esquemas de inteligibilidad, tipos de explicaciones. No hay en ello nada de original. Desde ese punto de vista, lo que digo en mis libros puede verificarse o invalidarse, como en el caso de cualquier otro libro de historia.

A pesar de eso, las personas que me leen, en particular las que aprecian lo que hago, a menudo me dicen, riéndose: "En el fondo, sabes bien que lo que dices no es más que ficción". Y siempre contesto: "Desde luego, no es cuestión de que sea otra cosa que ficciones".

Si hubiera querido, por ejemplo, hacer la historia de las instituciones psiquiátricas en Europa entre los siglos XVII y XIX, no habría escrito, está claro, un libro como *Historia de la locura*. Pero mi problema no es satisfacer a los historiadores profesionales. Para mí, la cuestión es hacer yo mismo, e invitar a otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que es no sólo nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad de tal modo que salgamos de ella transformados. Esto significa que al cabo del libro podremos establecer nuevas

relaciones con lo que está en cuestión: que yo, que he escrito el libro, y quienes lo han leído, tendremos otra relación con la locura, con su estatus contemporáneo y con su historia en el mundo moderno.

—La eficacia de su discurso se juega en el equilibrio entre la fuerza de la demostración y la capacidad de remitir a una experiencia que induzca una mutación de los horizontes culturales entre los cuales juzgamos y vivimos nuestro presente. Aún no logro comprender qué relación tiene ese proceso, en su opinión, con lo que antes llamamos "criterio de verdad". Es decir, ¿en qué medida las transformaciones de las que usted habla están en relación con la verdad o producen efectos de verdad?

—Hay una relación singular entre las cosas que he escrito y los efectos que han producido. Mire el destino de *Historia de la locura*: fue muy bien recibido por gente como Maurice Blanchot, Roland Barthes, etc.; en un primer momento, fue recibido con un poco de curiosidad y cierta simpatía por los psiquiatras, y totalmente ignorado por los historiadores, para quienes eso no era interesante. Después, bastante rápido, el grado de hostilidad de los psiquiatras creció a tal punto que juzgaron el libro como un ataque dirigido contra la psiquiatría de hoy en día y como un manifiesto de la antipsiquiatría. Ahora bien, no era esa mi intención, en absoluto, al menos por dos razones: cuando escribí el libro, en Polonia, en 1958, la antipsiquiatría no existía en Europa; y, de todos modos, no se trataba de un ataque dirigido contra la psiquiatría, por la excelente razón de que el libro se detiene en hechos situados en los comienzos mismos del siglo XIX: ni siquiera emprendo un análisis completo de la obra de Esquirol. Sin embargo, el libro no dejó de funcionar en la mente del público como un ataque lanzado contra la psiquiatría contemporánea. ¿Por qué? Porque constituía para mí –y para quienes lo leyeron o utilizaron– una transformación de la relación (histórica, y de la relación teórica, y también de la relación moral, ética) que tenemos con la locura, los locos, la institución psiquiátrica y la verdad misma del discurso psiquiátrico. Es, pues, un libro que, para el que lo escribe y el que lo lee, funciona como una experiencia mucho más que como la

comprobación de una verdad histórica. Para que pueda hacerse esa experiencia a través del libro, es preciso sin duda que lo que este dice sea verdadero en términos de verdad académica, que sea históricamente verificable. No puede ser exactamente una novela. Sin embargo, lo esencial no está en la serie de comprobaciones verdaderas o históricamente verificables sino más bien en la experiencia que el libro permite hacer. Ahora bien, esa experiencia no es ni verdadera ni falsa. Una experiencia es siempre una ficción; es algo que uno se fabrica para sí mismo, que no existe antes y que encontrará su existencia después. Esa es la relación difícil con la verdad, la manera en que esta se ve comprometida en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta cierto punto, la destruye.

—*Esa relación difícil con la verdad ¿es una constante que acompaña su investigación y que es posible reconocer también en la serie de sus obras posteriores a* Historia de la locura*?*

—Podríamos decir lo mismo acerca de *Vigilar y castigar*. La investigación se detiene en la década de 1830. Pese a ello, también en este caso los lectores, críticos o no, lo percibieron como una descripción de la sociedad actual en tanto sociedad de encierro. Jamás escribí eso, aun cuando sea cierto que su escritura estuvo ligada a cierta experiencia de nuestra modernidad. El libro se vale de documentos verdaderos, pero de manera tal que por su intermedio sea posible efectuar no sólo una constatación de la verdad, sino también una experiencia que autorice una alteración, una transformación de la relación que tenemos con nosotros mismos y con un mundo donde, hasta este momento, nos reconocíamos sin inconvenientes (en una palabra, con nuestro saber).

Así, ese juego de la verdad y la ficción –o, si lo prefiere, de la constatación y la fabricación– permitirá poner claramente de relieve lo que nos liga –de manera a veces inconsciente– a nuestra modernidad y, al mismo tiempo, nos lo mostrará modificado. La experiencia a través de la cual llegamos a aprehender de manera inteligible algunos mecanismos (por ejemplo el encarcelamiento, la penalización, etc.) y el modo como logramos apartarnos de ellos

al percibirlos de otra forma deben constituir una misma cosa. Ese es en verdad el meollo de lo que hago. ¿Y qué consecuencias o, mejor, qué implicaciones tiene? La primera es que no me apoyo en un *background* teórico continuo y sistemático; la segunda, que no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal. He tenido una relación personal, compleja, con la locura y la institución psiquiátrica. He tenido con la enfermedad y también con la muerte cierta relación. He escrito sobre el nacimiento de la clínica y la introducción de la muerte en el saber médico en un momento en que esas cuestiones tenían cierta importancia para mí. Lo mismo se aplica, por razones diferentes, a los casos de la prisión y la sexualidad.

Tercera implicación: no se trata en absoluto de trasladar al saber experiencias personales. En el libro, la relación con la experiencia debe permitir una transformación, una metamorfosis, que no sea simplemente la mía sino que pueda tener determinado valor, que sea accesible para los otros de forma tal que estos puedan hacer esa experiencia.

La cuarta y última cosa: esa experiencia debe poder ligarse hasta cierto punto a una práctica colectiva, una manera de pensar. Es lo que sucedió, por ejemplo, con un movimiento como el de la antipsiquiatría o el movimiento de los presos en Francia.

—Cuando usted indica o, como dice, abre el camino a una "transformación" capaz de vincularse a una "práctica colectiva", percibo ya el trazado de una metodología o un tipo particular de enseñanza. ¿No cree que sea así? Y si lo cree, ¿no le parece que se contradice con otra exigencia que usted mismo ha señalado, a saber, la de evitar el discurso que prescribe?

—Rechazo la palabra "enseñanza". Un libro sistemático que llevara a la práctica un método generalizable o hiciera la demostración de una teoría contendría enseñanzas. Mis libros no tienen exactamente ese valor. Son más bien invitaciones, gestos hechos en público.

—Pero ¿una práctica colectiva no debería relacionarse con valores, criterios, comportamientos superadores de la experiencia individual?

—Una experiencia es algo que uno hace solo, pero que no puede hacer plenamente sino en la medida en que ella escape a la pura subjetividad y otros puedan, no digo retomarla con exactitud, pero sí al menos cruzarse con ella y volver a atravesarla. Volvamos por un momento al libro sobre las prisiones. En cierto sentido es un libro de pura historia. Pero las personas a quienes les gustó, o que lo aborrecieron, lo hicieron porque tenían la impresión de que la cuestión las tocaba o tocaba al mismísimo mundo contemporáneo, en las formas en que este es aceptado por todos. Sentían que se ponía en entredicho algo actual. Y, en efecto, sólo empecé a escribir ese libro después de haber participado, durante algunos años, en grupos de trabajo, de reflexión y de lucha contra las instituciones penales. Un trabajo complejo, arduo, llevado a cabo en conjunto con los presos, las familias, el personal de vigilancia, magistrados, etcétera.

Cuando salió el libro, diferentes lectores –en particular agentes de vigilancia, asistentes sociales, etc.– emitieron este singular juicio: "Es paralizante; puede ser que haya en él observaciones justas pero, de todas maneras, sin duda tiene límites, porque nos bloquea, nos impide seguir con nuestra actividad". Respondo que esa reacción, justamente, prueba que el trabajo ha dado resultado, que ha funcionado como yo quería. Se lo lee, pues, como una experiencia que cambia, que impide que sigamos siendo los mismos o que mantengamos con las cosas, con los otros, el mismo tipo de relación que antes de la lectura. Esto muestra que en el libro se expresa una experiencia mucho más extendida que la mía. El libro no ha hecho otra cosa que inscribirse en algo que estaba efectivamente en vigencia; en la transformación, podríamos decir, del hombre contemporáneo con respecto a la idea que tiene de sí mismo. Por otra parte, el libro también trabajó por esa transformación. E incluso ha sido, en pequeña medida, uno de sus agentes. Eso es para mí un libro-experiencia, en oposición a un libro-verdad y un libro-demostración.

—En este punto de nuestro análisis, querría hacer una observación. Usted habla de usted mismo y de su investigación como si esta se hubiera realizado casi independientemente del contexto histórico –y cultural, ante

todo– en el cual ha madurado. Usted ha citado a Nietzsche, Bataille, Blanchot: ¿cómo llegó a ellos? ¿Qué era entonces un intelectual en Francia y cuál era el debate teórico dominante en la época de su formación? ¿Cómo llegó usted a madurar sus elecciones y las orientaciones principales de su pensamiento?

—Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de quienes dominaron mi formación universitaria a comienzos de la década de 1950: Hegel y la fenomenología. Hacer filosofía, por entonces –como hoy, por lo demás–, significaba principalmente hacer historia de la filosofía; y esta, delimitada de un lado por la teoría de los sistemas de Hegel y del otro por la filosofía del sujeto, procedía bajo la forma de la fenomenología y el existencialismo. En sustancia, quien prevalecía era Hegel. Para Francia se trataba en cierto modo de un descubrimiento reciente, luego de los trabajos de Jean Wahl y la lección de Hyppolite. Era un hegelianismo fuertemente penetrado de fenomenología y existencialismo, centrado en el tema de la conciencia desdichada. Y, en el fondo, era lo que la universidad mejor podía ofrecer como forma de comprensión, la más vasta posible, del mundo contemporáneo, apenas salido de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y las grandes conmociones que la habían precedido: la Revolución Rusa, el nazismo, etc. Si el hegelianismo se presentaba como la manera de pensar racionalmente lo trágico vivido por la generación que nos había precedido, y siempre amenazante, fuera de la universidad era Sartre quien estaba en boga con su filosofía del sujeto. Punto de encuentro entre la tradición filosófica universitaria y la fenomenología, Merleau-Ponty desarrollaba el discurso existencial en un ámbito específico como el de la inteligibilidad del mundo, de lo real. Mis elecciones maduraron en ese panorama intelectual: por una parte, no ser un historiador de la filosofía como mis profesores, y, por otra, buscar algo totalmente diferente del existencialismo. Y ese algo fue la lectura de Bataille y Blanchot y, a través de ellos, de Nietzsche. ¿Qué representaron para mí? Ante todo, una invitación a poner en entredicho la categoría del sujeto, su supremacía, su función fundacional. A continuación, la convicción de que esa operación no tendría ningún

sentido si se limitaba a las especulaciones; poner en entredicho al sujeto significaba experimentar algo que condujera a su destrucción real, a su disociación, a su explosión, a su inversión en otra cosa del todo distinta.

—¿Una orientación de ese tipo estaba condicionada únicamente por la crítica frente al clima filosófico dominante, o se originaba, asimismo, en un razonamiento sobre las dimensiones de la realidad francesa, tal como se presentaba al final de la guerra? Pienso en las relaciones entre la política y la cultura y la manera misma como las nuevas generaciones intelectuales vivían e interpretaban la política.

—En mi caso, la política fue la oportunidad de hacer una experiencia a la manera de Nietzsche o Bataille. Para alguien que tenía veinte años al término de la Segunda Guerra Mundial, y que no había sido conquistado por la moral de la guerra, ¿qué podía ser la política cuando se trataba de elegir entre la Norteamérica de Truman y la Unión Soviética de Stalin? ¿Entre la vieja SFIO [Sección Francesa de la Internacional Obrera] y la democracia cristiana? La posibilidad de llegar a ser un intelectual burgués, profesor, periodista, escritor o algo por el estilo en semejante mundo era intolerable. La experiencia de la guerra nos había demostrado la necesidad y la urgencia de una sociedad radicalmente diferente de aquella en la cual vivíamos. Esta sociedad que había permitido el nazismo, que se había inclinado ante él, y que se había pasado en bloque al bando de De Gaulle. Frente a todo eso, gran parte de la juventud francesa había tenido una reacción de repugnancia total. Deseábamos un mundo y una sociedad no sólo diferentes, sino que hicieran un otro de nosotros mismos; queríamos ser completamente distintos en un mundo completamente distinto. Por eso el hegelianismo que nos proponían en la universidad, con su modelo de inteligibilidad continua de la historia, no estaba en condiciones de satisfacernos. Como tampoco podían hacerlo la fenomenología y el existencialismo, que mantenían la primacía del sujeto y su valor fundamental. En cambio, el tema nietzscheano de la discontinuidad, de un superhombre que fuera totalmente distinto del hombre, y luego, en Bataille, el tema de las expe-

riencias límite en virtud de las cuales el sujeto sale de sí mismo, se descompone como sujeto en los límites de su propia imposibilidad, tenían un valor esencial. Para mí, esa fue una especie de salida entre el hegelianismo y la identidad filosófica del sujeto.

—Usted ha hablado de lo "trágico vivido" en la Segunda Guerra Mundial y de la imposibilidad esencial de explicarla mediante los esquemas especulativos de la tradición filosófica. Sin embargo, ¿por qué quiere situar la reflexión de Jean-Paul Sartre en los límites de esa incapacidad? ¿No representó él al existencialismo y encarnó también, sobre todo en Francia, una reacción contra la tradición teórica, una tentativa de poner en entredicho el estatus del intelectual con respecto a su tiempo?

—En una filosofía como la de Sartre el sujeto da sentido al mundo. Ese aspecto no se cuestionaba. El sujeto atribuye las significaciones. El interrogante era: ¿puede decirse que el sujeto es la única forma de existencia posible? ¿No puede haber experiencias durante las cuales el sujeto ya no esté dado, en sus relaciones constitutivas, en lo que tiene de idéntico a sí mismo? ¿No habría, pues, experiencias en las cuales el sujeto pudiera disociarse, romper la relación consigo mismo, perder su identidad? ¿No fue esa la experiencia de Nietzsche con el eterno retorno?

—¿Quién, al margen de los autores ya citados, comentaba o reflexionaba en la época sobre las obras de Nietzsche?

—El descubrimiento de Nietzsche se produjo fuera de la universidad. En razón del uso que le habían dado los nazis, Nietzsche estaba excluido por completo de la enseñanza. En cambio, estaba muy en boga una lectura continuista del pensamiento filosófico, una actitud hacia la filosofía de la historia que, de algún modo, asociaba hegelianismo y existencialismo. Y, a decir verdad, la cultura marxista también compartía esa filosofía de la historia.

—Esta es su primera alusión al marxismo y la cultura marxista, como si hubiera sido la gran ausente. Pero me parece que no podemos decir que fuera así.

—De la cultura marxista querría hablar en un segundo momento. Por ahora, me gustaría señalar un hecho bastante curioso. El interés por Nietzsche y Bataille no era una manera de alejarnos del marxismo o el comunismo. Era la única vía de acceso a lo que esperábamos del comunismo. Es indudable que la filosofía hegeliana no atendía el rechazo del mundo en el cual vivíamos. Estábamos en la búsqueda de otros caminos para encauzarnos hacia lo totalmente otro que creíamos encarnado por el comunismo. Por eso en 1950, sin conocer bien a Marx, rechazando el hegelianismo y sintiéndome incómodo con el existencialismo, pude afiliarme al Partido Comunista Francés (PCF). Ser "comunista nietzscheano" era verdaderamente insoportable y, si se quiere, ridículo. Yo lo sabía a las claras.

—Usted se afilió al PCF; llegó al Partido Comunista después de una singular trayectoria intelectual. ¿En qué medida esa experiencia influyó en usted y en los desarrollos de su investigación teórica? ¿Cuál fue su experiencia como militante comunista? ¿Cómo llegó a la decisión de abandonar el partido?

—En Francia, el paso, la renovación de los jóvenes en el Partido Comunista se efectúa muy rápidamente. Muchos entraron y salieron sin que eso haya comportado momentos de ruptura definitiva. Yo me fui después del famoso complot de los médicos contra Stalin, en el invierno de 1952, y lo hice debido a una persistente sensación de malestar. Poco tiempo antes de la muerte de Stalin había circulado la noticia de que un grupo de médicos judíos habían atentado contra su vida. André Wurmser organizó una reunión en nuestra célula estudiantil para explicar cómo se había desarrollado el complot. Aunque no quedamos convencidos, nos esforzamos por creer.

La situación también formaba parte de una moda desastrosa, una manera de ser en el partido: el hecho de estar obligado a sostener algo que estaba en las antípodas de lo que uno podía creer era parte, justamente, de ese ejercicio de disolución del yo y de la búsqueda de lo completamente otro. Stalin muere. Tres meses después nos enteramos de que el complot de los médicos no ha-

bía existido. Le escribimos a Wurmser para pedirle que viniera a explicarnos qué pasaba. No recibimos respuesta. Usted me dirá: práctica corriente, pequeño contratiempo... El hecho es que a partir de ese momento me fui del PCF.

—El episodio que me cuenta lo veo sobre todo como la representación de un guión del pasado, una tragedia que también tenía sus condiciones de aparición: la Guerra Fría, la exasperación del estalinismo, una relación particular entre ideología y política, entre partido y militantes. En situaciones análogas y quizás incluso peores, otros no escogieron, empero, el camino del apartamiento del partido, sino el de la lucha y la crítica. No creo que la solución escogida por usted haya sido la mejor.

—Sé bien que brindo a todos los comunistas argumentos para reprocharme haber sido un comunista de la peor índole y por las razones equivocadas de la peor especie, como un sucio pequeño burgués. Pero digo estas cosas porque son verdaderas y estoy seguro de no haber estado del todo solo en esa situación, la de haber entrado por malas razones, ese lado un poco ridículo de la conversión, el ascetismo, la autoflagelación, que es uno de los elementos importantes de la manera como muchos estudiantes –aún hoy, en Francia– participan de la actividad del Partido Comunista. Vi intelectuales que, en la época del caso Tito, abandonaron el partido. Pero conozco otros que se afiliaron justamente en ese momento y por esa razón, el modo en que todo eso se había producido. Y, más aún, para responder de alguna manera a los que, decepcionados, habían devuelto el carnet de afiliados.

—Terminada esta breve experiencia en el Partido Comunista, ¿no participó más en actividades políticas?

—No, terminé mis estudios. En ese período frecuentaba mucho a Louis Althusser, que militaba en el PCF. Me había afiliado en cierto modo bajo su influencia. Y cuando me marché, no hubo de su parte ningún anatema; pese a todo, no quiso romper relaciones conmigo.

—Sus vínculos, o al menos cierto parentesco intelectual con Althusser, tienen un origen más remoto que el que se conoce en general. Me refiero en particular al hecho de que su nombre se asoció varias veces al de Althusser en las polémicas sobre el estructuralismo que dominaron la escena del debate teórico en la Francia de los años sesenta. Althusser, marxista; usted, no; Lévi-Strauss y otros, tampoco; en mayor o menor medida, la crítica los agrupó a todos bajo el rótulo de "estructuralistas". ¿Cómo lo explica? ¿Y cuál era el fondo común de sus investigaciones, si lo había?

—Hay un punto en común entre todos los que, en estos últimos quince años, fueron llamados "estructuralistas" pese a que no lo eran –con la excepción de Lévi-Strauss, desde luego–: Althusser, Lacan y yo. ¿Cuál era, en realidad, ese punto de convergencia? Cierta urgencia por replantear de otra manera la cuestión del sujeto, liberarse del postulado fundamental que la filosofía francesa, desde Descartes, no había abandonado jamás, y que la fenomenología reforzaba. Con el psicoanálisis como punto de partida, Lacan puso de relieve el hecho de que la teoría del inconsciente no es compatible con una teoría del sujeto (en el sentido cartesiano, pero también fenomenológico de la palabra). Sartre y Politzer habían rechazado el psicoanálisis al criticar precisamente la teoría del inconsciente y juzgarla incompatible con la filosofía del sujeto. Lacan llegó por su parte a la conclusión de que era menester, justamente, abandonar la filosofía del sujeto y partir de un análisis de los mecanismos del inconsciente. La lingüística, los análisis que podían hacerse del lenguaje y las propuestas de Lévi-Strauss proporcionaban un punto de apoyo racional a ese cuestionamiento; y todo se daba sobre la base de algo que no era una experiencia, digamos, literaria o espiritual, como las de Blanchot o Bataille. Althusser cuestionó la filosofía del sujeto, porque el marxismo francés estaba impregnado de un poco de fenomenología y un poco de humanismo, y porque la teoría de la alienación hacía del sujeto humano la base teórica capaz de traducir en términos filosóficos los análisis político-económicos de Marx. El trabajo de Althusser consistió en retomar los análisis de Marx y preguntarse si se manifestaba en ellos la concepción de la naturaleza humana, del sujeto, del hombre alienado, sobre la cual se apoyaban las po-

siciones teóricas de algunos marxistas como, por ejemplo, Roger Garaudy. Sabemos que su respuesta fue totalmente negativa.

A todo eso se lo llamó "estructuralismo". Ahora bien, el estructuralismo o el método estructural en sentido estricto sólo sirvieron, a lo sumo, como punto de apoyo o confirmación de algo mucho más radical: el cuestionamiento de la teoría del sujeto.

—Usted rechaza la definición de estructuralista como una etiqueta inadecuada. Prefiere remitirse al tema del "descentramiento del sujeto", con referencia sobre todo a la idea de las experiencias límite, según una ascendencia que, desde Nietzsche, llega hasta Georges Bataille. Y sin embargo, es innegable que una gran parte de su reflexión así como la maduración de su discurso teórico se produjeron gracias a un paso crítico a través de los problemas de la epistemología y la filosofía de las ciencias.

—Es verdad, esa historia de las ciencias de la que comencé a ocuparme está muy alejada de lo que conocí con Bataille, Blanchot y Nietzsche. Pero, ¿hasta qué punto? Cuando yo era estudiante, la historia de las ciencias, con sus debates teóricos, se encontraba en una posición estratégica.

Todo un aspecto de la fenomenología aparecía en verdad como una puesta en cuestión de la ciencia en su fundamento, en su racionalidad, en su historia. Los grandes textos de Husserl, de Koyré, constituían la otra vertiente de la fenomenología, opuesta a su lado más existencial, el de la vivencia... En muchos sentidos, la obra de Merleau-Ponty trataba de recuperar los dos aspectos de la fenomenología.

Pero un discurso análogo venía también del campo marxista, habida cuenta de que el marxismo, en los años que siguieron a la Liberación, había conquistado un papel importante no sólo en el dominio teórico sino también en la vida cotidiana de los jóvenes estudiantes e intelectuales. El marxismo, en efecto, se proponía como una ciencia o, al menos, como una teoría general del carácter científico de las ciencias; como una suerte de tribunal de la razón que permitiría distinguir lo que era ciencia de lo que era ideología. En suma, un criterio general de racionalidad de toda forma de saber. Toda esa amalgama de problemas

y ese campo de indagaciones incitaban a interrogarse sobre la ciencia y su historia. ¿En qué medida esa historia podía impugnar o poner de manifiesto su fundamento absoluto en la racionalidad? Esa era la pregunta que la historia de las ciencias hacía a la fenomenología. Y, por otra parte, el marxismo se hacía la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto podía él mismo, el marxismo, al reconstruir una historia de la sociedad con sus esquemas, explicar la historia de las ciencias, el nacimiento y desarrollo de las matemáticas, de la física teórica, etc.? Ese conjunto denso de problemas del que he hecho una descripción sumaria –y en el que se encontraban la historia de las ciencias, la fenomenología, el marxismo– era entonces absolutamente central: una especie de pequeña lente en la que se refractaban los diferentes problemas de la época. En ese aspecto, justamente, personas como Louis Althusser, apenas mayor que yo, o Desanti, que eran mis profesores, fueron importantes para mí.

—*¿Cómo intervino en su formación la problemática que giraba alrededor de la historia de las ciencias?*

—Paradójicamente, un poco en el mismo sentido que Nietzsche, Blanchot y Bataille. Nos preguntábamos: ¿en qué medida la historia de una ciencia puede poner en duda su racionalidad, limitarla, introducir en ella elementos externos? ¿Cuáles son los efectos contingentes que impregnan una ciencia a partir del momento en que esta tiene una historia y se desarrolla en una sociedad históricamente determinada? Otras preguntas seguían a estas: ¿se puede hacer una historia de la ciencia que sea racional? ¿Se puede encontrar un principio de inteligibilidad que explique las diversas peripecias y también, llegado el caso, los elementos irracionales que se insinúan en la historia de las ciencias?

Descritos en forma esquemática, esos eran los problemas planteados tanto en el marxismo como en la fenomenología. En mi caso, al contrario, las preguntas se planteaban de manera ligeramente diferente. En ese punto, la lectura de Nietzsche me resultó muy importante: no basta con hacer una historia de la racionalidad, hay que hacer la historia misma de la verdad. Es decir que, en

lugar de preguntar a una ciencia en qué medida su historia la ha acercado a la verdad (o le ha vedado el acceso a ella), ¿no habría que decirse, mejor, que la verdad consiste en cierta relación que el discurso, el saber, mantiene consigo mismo, y preguntarse si esa misma relación no es o no tiene una historia?

Lo que me pareció impresionante en Nietzsche es que, para él, una racionalidad –la de una ciencia, una práctica, un discurso– no se mide por la verdad que esa ciencia, ese discurso, esa práctica pueden producir. La verdad forma de por sí parte de la historia del discurso y es algo así como un efecto interno de un discurso o una práctica.

—El discurso de Nietzsche sobre la historia de la verdad y los límites del hombre teórico representa sin ninguna duda un cambio de plano y de punto de vista con respecto al horizonte epistemológico clásico, en tanto y en cuanto anula sus premisas al proclamar la fundamental "no verdad del conocer". Pero me gustaría saber: ¿cómo llegó usted a asociar el análisis del origen de la ciencia con el de las experiencias límite o la experiencia en cuanto transformación?

—En el fondo, ¿una ciencia no podría acaso analizarse o concebirse como una experiencia, vale decir, como una relación tal que esa experiencia modifique al sujeto? En otras palabras, sería la práctica científica la que constituiría a la vez el sujeto ideal de la ciencia y el objeto del conocimiento. ¿Y no estaría la raíz histórica de una ciencia en esa génesis recíproca del sujeto y el objeto? ¿Qué efecto de verdad se produce de esta manera? Se desprendería de esto que no hay una verdad. Lo cual no quiere decir que esa historia sea irracional ni que esa ciencia sea ilusoria; se confirma, al contrario, la presencia de una historia real e inteligible, de una serie de experiencias colectivas racionales que responden a un conjunto de reglas muy precisas e identificables, en el transcurso de las cuales se construyen tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido.

Me pareció que, para comprender ese proceso, lo mejor era estudiar las nuevas ciencias, no formalizadas, cuya constitución era relativamente más reciente y que estaban por lo tanto más

cerca de sus orígenes y su urgencia inmediata: el tipo de ciencias cuyo carácter científico se dejaba ver con mayor incertidumbre, ciencias que procuraban comprender lo que tenía menos posibilidades de entrar en un campo de racionalidad. Así sucedía con la locura. Se trataba de comprender el hecho de que, en el mundo occidental, la locura sólo hubiera podido convertirse en un objeto preciso de análisis e indagación científica a partir del siglo XVIII, a pesar de que con anterioridad había habido tratados médicos que se ocupaban, en algunos breves capítulos, de las "enfermedades del espíritu". De tal modo, podía verificarse que en el momento mismo en que cobraba cuerpo el objeto locura se construía igualmente el sujeto apto para comprenderla. A la construcción del objeto locura correspondía la de un sujeto racional que tenía el conocimiento pertinente en cuanto a ella y la comprendía. En *Historia de la locura* intenté comprender esa suerte de experiencia colectiva, plural, definida entre los siglos XVI y XIX, marcada por la interacción entre el nacimiento de un hombre racional, que sabe reconocer y conocer la locura, y el de la propia locura en cuanto objeto susceptible de ser comprendido y determinado.

—Ese gesto originario que marca la separación y la confrontación entre la razón y la sinrazón, con las consecuencias que usted mismo analizó sobre el destino de la cultura occidental, parecería manifestarse como condición preliminar y esencial del desarrollo histórico o del desarrollo de la historia de la razón moderna. Esta experiencia límite que da acceso a la posibilidad de la historia, ¿no se constituye en una dimensión atemporal, por fuera de la historia misma?

—Mi trabajo no consistía en una suerte de apología de la locura; eso es obvio. Tampoco se trataba de una historia irracionalista. Yo quería, al contrario, indicar que esa experiencia –que constituyó la locura como objeto al mismo tiempo que al sujeto que la conoce– sólo podía comprenderse en su plenitud si se la sometía a un cotejo riguroso con ciertos procesos históricos bien conocidos: el nacimiento de determinada sociedad normalizadora, ligada a prácticas de encierro, en relación con una situación económica y social precisa que corresponde a la fase de la urbanización, el

nacimiento del capitalismo, con la existencia de una población flotante, dispersa, que las nuevas exigencias de la economía y el Estado no podían tolerar.

Procuré, por tanto, hacer una historia, la más racional posible, de la constitución de un saber, de una nueva relación de objetividad, de algo que podríamos llamar la "verdad de la locura".

Como es natural, esto no significa que, por intermedio de ese tipo de saber, se hayan logrado organizar efectivamente criterios capaces de descubrir la locura en su verdad; no, más bien se dio forma a una experiencia, la de la verdad de la locura, con la posibilidad de un conocimiento efectivo y la elaboración recíproca de un sujeto.

—Volvamos atrás por un momento. En la reconstrucción de su formación intelectual, y esto, en particular, con referencia a los problemas epistemológicos, usted no mencionó nunca el nombre de Gaston Bachelard. Y sin embargo, se ha señalado –con razón, creo– que el materialismo racional de Bachelard, fundado en la supremacía de una praxis científica capaz de construir sus propios objetos de análisis, representa en cierta forma un trasfondo de las líneas de investigación que usted ha desarrollado. ¿No le parece que es así?

—No fui personalmente alumno de Bachelard, pero leí sus libros; en sus reflexiones sobre la discontinuidad en la historia de las ciencias y la idea de un trabajo de la razón sobre sí misma en el momento de constitución de sus objetos de análisis, había toda una serie de elementos que aproveché e hice míos.

Pero, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, quien ejerció sobre mí una influencia más fuerte fue tal vez Georges Canguilhem, aun cuando haya sido mucho más tardíamente. Canguilhem profundizó sobre todo en los problemas de las ciencias de la vida, con el objetivo de mostrar que en esa experiencia era sin duda el hombre como ser vivo el que se ponía en cuestión.

A través de la constitución de las ciencias de la vida, a la vez que se constituía cierto saber, el hombre se modificaba en cuanto ser vivo porque se convertía en sujeto racional, y por el hecho de que podía ejercer una acción sobre sí mismo, cambiar sus condiciones

de vida y su propia vida; el hombre construía una biología que no era otra cosa que el correlato de una inclusión de las ciencias de la vida en la historia general de la especie humana. Es una consideración de extrema importancia en Canguilhem, que reconoce, creo, un parentesco con Nietzsche. Y así es como, a pesar de la paradoja, y esencialmente en torno de Nietzsche, damos en cuanto parentesco con una especie de punto de encuentro entre el discurso sobre las experiencias límite, donde la tarea del sujeto era transformarse, y el discurso sobre la transformación del propio sujeto mediante la constitución de un saber.

—¿Cómo se establece, a su entender, una relación entre las experiencias límite, que en cierta forma preceden a la constitución de la razón, y el saber, que definiría, al contrario, el límite histórico de un horizonte cultural?

—Al usar la palabra "saber" la distingo de "conocimiento". Con "saber" apunto a un proceso por el cual el sujeto sufre una modificación por lo mismo que conoce o, mejor, durante el trabajo que efectúa para conocer. Eso permite a la vez modificar al sujeto y construir el objeto. Es "conocimiento" el trabajo que permite multiplicar los objetos cognoscibles, desarrollar su inteligibilidad, comprender su racionalidad, pero sin dejar de mantener la fijeza del sujeto que indaga.

Con la idea de "arqueología" se trata precisamente de recuperar la constitución de un conocimiento, es decir, de una relación entre un sujeto fijo y un dominio de objetos, en sus raíces históricas y el movimiento del saber que lo hace posible. En el fondo, todos los temas de los que me ocupé hasta el día de hoy incumben a la manera como, en las sociedades occidentales, los hombres han realizado las experiencias, sin duda fundamentales, que consisten en comprometerse en un proceso de conocimiento de un dominio de objetos, mientras que, al mismo tiempo, se constituyen de por sí como sujetos que tienen un estatus fijo y determinado. Por ejemplo, conocer la locura constituyéndose como sujeto racional; conocer la enfermedad constituyéndose como sujeto vivo; o la economía, constituyéndose como sujeto que trabaja, o el individuo que se conoce en cierta relación con la ley... Así,

siempre existe ese compromiso de sí mismo dentro de su propio saber. Yo me esforcé, en particular, por comprender cómo había transformado el hombre en objetos de conocimiento algunas de sus experiencias límite: la locura, la muerte, el crimen. Aquí es donde damos con temas de Georges Bataille, pero retomados en una historia colectiva que es la de Occidente y su saber. Siempre se trata de experiencia límite y de historia de la verdad.

Estoy encarcelado, encerrado en ese entrelazamiento de problemas. Lo que digo no tiene un valor objetivo, pero puede servir acaso para aclarar los problemas que traté de plantear, así como el modo en que se sucedieron las cosas.

—Una última observación sobre los componentes culturales de su formación intelectual: me refiero a la antropología fenomenológica y la tentativa de asociar fenomenología y psicoanálisis. Uno de sus primeros escritos, de 1954, es una introducción a Traum und Existenz *de Binswanger,*[1] *en la cual usted retoma una idea del sueño o lo imaginario como espacio original constitutivo del hombre...*

—La lectura de lo que se ha dado en llamar "análisis existencial" o "psiquiatría fenomenológica" fue importante para mí en la época en que trabajaba en los hospitales psiquiátricos y buscaba algo diferente de las grillas tradicionales de la mirada psiquiátrica, un contrapeso. No cabe duda de que esas soberbias descripciones de la locura como experiencias fundamentales únicas, incomparables, fueron importantes. Creo además que también Laing se sintió impresionado por todo eso: durante mucho tiempo, también él tomó el análisis existencial como referencia (él de manera más sartreana, y yo, más heideggeriana). Pero no nos quedamos en eso. Laing desarrolló un trabajo colosal ligado a su función de médico: fue, con Cooper, el verdadero fundador de la anti-

1 Michel Foucault, "Introduction" a Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, París, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128, reeditado en *DE*, vol. 1, núm. 1, pp. 93-147 [trad. cast.: "Introducción a Binswanger, *Le Rêve et l'existence*", en *Entre filosofía y literatura: obras esenciales I*, Barcelona, Paidós, 1999]. [N. del E.]

psiquiatría, en tanto que yo no hice más que un análisis histórico crítico. De todas maneras, el análisis existencial nos sirvió para delimitar y circunscribir mejor lo que podían tener de pesado y opresivo la mirada y el saber psiquiátrico académico.

—¿En qué medida, en cambio, aceptó y asimiló la enseñanza de Lacan?

—Está claro que lo que pude captar de sus obras tuvo innegablemente importancia para mí. Pero no lo seguí lo bastante de cerca para impregnarme realmente de su enseñanza. Leí algunos de sus libros; pero se sabe que, para entender bien a Lacan, no sólo hay que leerlo sino también escuchar su enseñanza pública, participar en sus seminarios y, eventualmente, incluso hacer un análisis. Yo no hice nada de eso. A partir de 1955, cuando Lacan transmitía la parte esencial de su enseñanza, yo ya estaba en el extranjero...

—¿Vivió mucho fuera de Francia?

—Sí, varios años. Trabajé en el extranjero como asistente, lector en las universidades de Uppsala, Varsovia, Hamburgo. Fue precisamente durante la guerra de Argelia. La viví un poco como un extranjero. Y, por observar los hechos como un extranjero, me resultó más fácil comprender su carácter absurdo y ver con claridad cuál sería el desenlace necesario de esa guerra. Yo estaba contra el conflicto, por supuesto. Pero al estar en el extranjero y no vivir directamente lo que pasaba en mi país, si bien tenía claridad respecto de lo que sucedía, no tuve que dar pruebas de mucho valor y no participé en persona de una de las experiencias decisivas de la Francia moderna.

Cuando volví, acababa de terminar la redacción de *Historia de la locura*, que de alguna manera era el eco de la experiencia directa de lo que había vivido en esos años. Me refiero a la experiencia de la sociedad sueca, una sociedad sobremedicalizada, protegida, donde todos los peligros sociales estaban, en cierto modo, reducidos por obra de mecanismos sutiles y hábiles; y la de la sociedad polaca, donde los mecanismos de encierro eran de un tipo muy distinto... Esos dos tipos de sociedad se convertirían en los años

siguientes en una especie de obsesión de la sociedad occidental. Pero resultaban abstractos en una Francia sumida por completo en el clima de la guerra y los problemas que planteaba el final de una época, la de la colonización. Fruto, ella también, de esa singular distancia respecto de la realidad francesa, *Historia de la locura* tuvo una recepción favorable e inmediata por parte de Blanchot, Klossowski, Barthes. Entre los médicos y los psiquiatras, hubo reacciones diversas: cierto interés en algunos de orientación liberal o marxista, como Bonnafé, y, en contraste, un rechazo total de otros, más conservadores. Pero, en conjunto, como ya le he dicho, mi trabajo no fue tomado en cuenta: indiferencia, silencio por parte de los intelectuales.

—*¿Cómo reaccionó usted ante esa actitud? Poco tiempo después,* Historia de la locura *era reconocida aun por quienes no compartían sus tesis como una obra de primer rango. ¿Cómo explica entonces esa cuasi indiferencia inicial?*

—Le confieso que me sorprendió un poco; pero me equivocaba. El medio intelectual francés acababa de atravesar experiencias de otro orden. Predominaban los debates sobre el marxismo, la ciencia y la ideología. Creo que la escasa disposición a dar una acogida favorable a *Historia de la locura* se explica de la siguiente manera: en primer lugar, era un trabajo de investigación histórica y, en la época, la atención se centraba ante todo en la teoría, el debate teórico; en segundo lugar, un ámbito como el de la medicina mental, psiquiátrica, era considerado marginal con respecto a la complejidad del debate en curso; además, ¿la locura y los locos no representaban, después de todo, algo que se situaba en los confines de la sociedad, una suerte de margen? Creo que, en mayor o menor medida, fueron esas las razones del desinterés de aquellos que pretendían mantenerse a la altura de una preocupación política. Me sorprendí: suponía que en el libro había cosas que habrían debido interesar, justamente, porque yo trataba de ver cómo se formaba un discurso de pretensión científica, la psiquiatría, a partir de situaciones históricas. De una u otra manera, había intentado hacer una historia de la psiquiatría sobre

la base de las mutaciones acaecidas en los modos de producción y que, al afectar a la población, habían planteado problemas de pauperización, pero también generado diferencias entre las diversas categorías de pobres, enfermos y locos. Estaba convencido de que todo eso podía interesar a los marxistas. Y la respuesta fue un silencio total.

—*¿Cuáles fueron los motivos, a su juicio, del renovado interés suscitado por su texto, que, como sabemos, llegó a desatar fuertes polémicas?*

—Probablemente pueda trazarse una historia retrospectiva de la situación. Las reacciones y actitudes se modificaron o radicalizaron cuando los acontecimientos de 1968 comenzaron a esbozarse y, más tarde, a cobrar realidad. Esos problemas de la locura, el encierro, los procesos de normalización en una sociedad, se convirtieron en un lugar común, sobre todo en los medios de extrema izquierda. Quienes estimaban que debían tomar distancia respecto de lo que estaba en gestación tomaron mi libro por blanco, para señalar cuán idealista era y el hecho de que pasaba por alto lo esencial de los problemas. Así, ocho años después de su aparición, Evolución Psiquiátrica –un grupo de psiquiatras muy importante en Francia– decidió consagrar todo un congreso que se celebraría en Toulouse a "excomulgar" *Historia de la locura.* Aun Bonnafé, psiquiatra marxista, que era uno de los que habían recibido con interés mi libro en el momento de su publicación, lo condenó en 1968 como libro ideológico. En esa convergencia de polémicas, sumada al renovado interés por algunos temas, *Historia de la locura* cobró una suerte de actualidad.

—*¿Qué efectos produjo en los medios psiquiátricos la reactualización de su discurso? En esos años comenzaba a ganar amplitud todo un movimiento de recusación de la psiquiatría tradicional, lo cual ponía en dificultades todo un sistema de equilibrios culturales sólidos.*

—Un poco antes de la guerra, y sobre todo después de ella, había habido todo un movimiento de cuestionamiento de la práctica psiquiátrica, un movimiento originado en los propios psiquiatras.

Después de 1945, estos jóvenes psiquiatras habían emprendido análisis, reflexiones y proyectos de tal naturaleza que la así llamada "antipsiquiatría" habría podido probablemente nacer en Francia a comienzos de la década de 1950. Si eso no ocurrió, se debe, en mi opinión, a las siguientes razones: por un lado, muchos de esos psiquiatras estaban muy cerca del marxismo, si no eran marxistas, y, por ese motivo, se vieron en la necesidad de concentrar su atención sobre lo que pasaba en la Unión Soviética, y de ahí pasaron a Pavlov y la reflexología, una psiquiatría materialista y toda una serie de problemas teóricos y científicos que, como era evidente, no podía llevarlos muy lejos. Al menos uno de ellos hizo un viaje de estudios a la Unión Soviética en 1954-1955. Pero por lo que sé no habló después de esa experiencia ni escribió sobre el tema. Por eso pienso, y lo digo sin agresividad, que el clima marxista los llevó gradualmente a un callejón sin salida. Por otro lado, creo que muy pronto muchos, a causa de su estatus de psiquiatras, que son en su mayoría funcionarios, tuvieron que poner en entredicho la psiquiatría en términos de defensa sindical. Así, esas personas, que por sus capacidades, su interés y su apertura a tantas cosas habrían podido plantear los problemas de la psiquiatría, tomaron un rumbo que los condujo a callejones sin salida. Frente a la explosión de la antipsiquiatría de los años sesenta, hubo de su parte una actitud de rechazo cada vez más marcada, que adoptó incluso un cariz agresivo. En ese momento mi libro fue incluido en el índex como si hubiera sido el evangelio del diablo. Sé que en algunos medios todavía se habla de *Historia de la locura* con una increíble repugnancia.

—Con referencia a las polémicas suscitadas por sus escritos, querría ahora traer a colación las que siguieron, en los años sesenta, al ardoroso debate sobre el estructuralismo. En esa época hubo una tensa discusión durante la cual no se ahorraron palabras duras contra usted, por ejemplo de parte de Sartre. Pero voy a recordarle otros juicios sobre su pensamiento: Garaudy habló de "estructuralismo abstracto"; Jean Piaget, de "estructuralismo sin estructuras"; Mikel Dufrenne, de "neopositivismo"; Henri Lefebvre, de "neoeleatismo"; Sylvie Le Bon, de "positivismo desesperado"; Michel Amiot, de "relativismo cultural" o de "escepticismo historizante", etc. Una

serie de observaciones y un cruce de lenguajes diferentes y hasta opuestos, que convergían en la crítica de sus tesis, más o menos después de la publicación de Las palabras y las cosas. *Pero el clima así sobrecaldeado de la cultura francesa dependía con toda probabilidad de la polémica, más vasta, relacionada con el estructuralismo. ¿Cómo evalúa hoy esos juicios y, de manera más general, el sentido de esa polémica?*

—Este asunto del estructuralismo es difícil de desenredar, pero sería muy interesante lograr hacerlo. Por el momento, dejemos de lado toda una serie de exasperaciones polémicas, con todo lo que pueden comportar de teatral y a veces hasta de grotesco en sus formulaciones. Entre ellas yo pondría a la cabeza la frase más conocida que Sartre dijo sobre mí, la que me designaba como "el último baluarte ideológico de la burguesía". ¡Pobre burguesía, si me hubiera tenido a mí como único baluarte, hace tiempo que habría perdido el poder!

Hay que preguntarse, no obstante, qué hubo en la historia del estructuralismo que fue capaz de exasperar las pasiones. Tengo a las personas por medianamente razonables; por eso, cuando pierden el control de lo que dicen, debe haber algo importante. He llegado a formular una serie de hipótesis. Partamos en principio de una observación. A mediados de la década de 1960 se calificó de "estructuralistas" a personas que habían llevado a cabo investigaciones completamente diferentes unas de otras, pero que exhibían un punto en común: trataban de poner término, de eludir una forma de filosofía, reflexión y análisis centrados esencialmente en la afirmación de la primacía del sujeto. El abanico se extendía desde el marxismo, obsesionado entonces con la noción de alienación, hasta el existencialismo fenomenológico, centrado en la experiencia vivida, y las tendencias de la psicología que, en nombre de la experiencia de su adecuación al hombre –digamos la experiencia de sí–, negaban el inconsciente. Lo cierto es que tenían ese punto en común. Y esto pudo ser fuente de exasperaciones.

Pero creo que, detrás de esa trifulca, había con todo algo más profundo, una historia sobre la cual, por entonces, se reflexionaba poco. Me refiero a que el estructuralismo como tal no había

sido descubierto, desde luego, por los estructuralistas de los años sesenta, y se presentaba menos aún como una invención francesa. Su verdadero origen se encuentra en toda una serie de investigaciones que se desarrollaron en la Unión Soviética y Europa central en torno de la década de 1920. Esa gran expansión cultural, en los dominios de la lingüística, la mitología, el folclore, etc., que había precedido a la Revolución Rusa de 1917 y, de alguna forma, coincidido con ella, había sido desviada e incluso suprimida por la aplanadora estalinista. A continuación, la cultura estructuralista terminó por aparecer y circular en Francia, por intermedio de redes más o menos subterráneas y, de todos modos, poco conocidas: piense en la fonología de Trubetzkoy, en la influencia de Propp sobre Dumézil y Lévi-Strauss, etc. Me parece pues que, en la agresividad con la cual, por ejemplo, algunos marxistas franceses se oponían a los estructuralistas de los años sesenta, estaba presente algo así como un saber histórico que no conocíamos: el estructuralismo había sido la gran víctima cultural del estalinismo, una posibilidad frente a la cual el marxismo no había sabido qué hacer.

—Yo diría que usted privilegia, al calificarla de víctima, cierta corriente cultural. La "aplanadora estalinista", como usted dice, no desfiguró sólo el estructuralismo, sino también toda una serie de tendencias y expresiones ideológicas y culturales a las que la Revolución de Octubre había dado impulso. No creo que puedan establecerse distinciones netas. Aun el marxismo, por ejemplo, ha sido reducido a un cuerpo doctrinario en detrimento de su flexibilidad crítica, sus aperturas...

—Hay que explicar, sin embargo, este curioso hecho: ¿cómo pudo un fenómeno como el estructuralismo –tan particular, en el fondo– excitar tanto las pasiones en los años sesenta? ¿Y por qué se quiso definir como estructuralistas a un grupo de intelectuales que no lo eran o que, al menos, rechazaban ese rótulo? Sigo convencido de que, para encontrar una respuesta satisfactoria, hay que desplazar el centro de gravedad del análisis. En el fondo, el problema del estructuralismo en Europa no fue otra cosa que el rebote de problemas mucho más importantes que se planteaban en los países del Este. Es menester tener en cuenta ante todo los

esfuerzos realizados en la época de la desestalinización por muchos intelectuales –soviéticos, checoslovacos, etc.– para conquistar una autonomía con respecto al poder político y liberarse de las ideologías oficiales. En esa óptica, tenían justamente a su disposición esta suerte de tradición oculta, la de los años veinte de la que le hablé, que tenía un doble valor: por una parte, se trataba de una de las grandes formas de innovación que el Este estaba en condiciones de proponer a la cultura occidental (formalismo, estructuralismo, etc.); por otra, esa cultura estaba ligada, directa o indirectamente, a la Revolución de Octubre y sus principales representantes se habían reconocido en ella. El marco se torna más claro: en el momento de la desestalinización, los intelectuales procuraron recuperar su autonomía mediante una vuelta a esa tradición, culturalmente prestigiosa, que desde un punto de vista político no podía tacharse de reaccionaria y occidental. Era revolucionaria y oriental. De allí la intención de reactivar, de volver a poner en circulación esas tendencias en el pensamiento y el arte. Creo que las autoridades soviéticas percibieron a la perfección el peligro y no quisieron correr el riesgo de una confrontación abierta, a la que, en cambio, apostaban numerosas fuerzas intelectuales.

Me parece que lo que se produjo en Francia fue un poco el rebote ciego e involuntario de todo eso. Los medios más o menos marxistas, fueran comunistas o influidos por el marxismo, deben de haber tenido el presentimiento de que, en el estructuralismo, tal como se lo ejercía en Francia, había algo que en cierto modo era el canto fúnebre por la cultura marxista tradicional. Una cultura de izquierda, no marxista, estaba a punto de nacer. De allí el origen de ciertas reacciones que procuraron al punto incriminar esas investigaciones, tachadas sin más de tecnocracia e idealismo. El juicio de *Les Temps modernes* era muy similar al de los últimos estalinistas o a los que se pronunciaron durante el período de Kruschev sobre el formalismo o el estructuralismo.

—Creo que también aquí usted se extralimita un poco, toda vez que una analogía de juicio no llega a ser una convergencia de posición cultural, y menos aún política...

—Voy a contarle dos anécdotas. No estoy del todo seguro de la autenticidad de la primera, que me contó en 1974-1975 un emigrado checoslovaco. Uno de los más grandes filósofos occidentales fue invitado a Praga a fines de 1966 o principios de 1967 para dictar una conferencia. Los checos lo esperaban como el Mesías: se trataba del primer gran intelectual no comunista invitado durante ese período de intensa efervescencia cultural y social previa a la eclosión de la primavera checoslovaca. Se esperaba que hablara de las discrepancias que existían en Europa Occidental con la cultura marxista tradicional. Ahora bien, desde el comienzo de su conferencia el filósofo acometió contra ese grupo de intelectuales, los estructuralistas, que debían de estar al servicio del gran capital y que intentaban oponerse a la gran tradición ideológica marxista. Al hablar así, pensaba probablemente complacer a los checos, a quienes proponía una especie de marxismo ecuménico. En realidad, debilitaba lo que los intelectuales de ese país trataban de hacer. Al mismo tiempo, proporcionaba un arma excepcional a las autoridades checoslovacas, al permitirles lanzar un ataque contra el estructuralismo, que aun un filósofo que no era comunista juzgaba ideología reaccionaria y burguesa. Como verá, una gran decepción.

Voy ahora a la segunda anécdota. Yo mismo fui su protagonista en 1967, cuando me propusieron dar una serie de conferencias en Hungría. Mi intención era ocuparme de las cuestiones del debate en curso en Occidente sobre el estructuralismo. Aceptaron todos los temas. Todas las conferencias iban a celebrarse en el teatro de la universidad. Sin embargo, cuando llegó la hora de hablar del estructuralismo, me avisaron que en esa oportunidad la conferencia se realizaría en el despacho del rector: era un tema tan peliagudo, me dijeron, que no despertaba mucho interés. Yo sabía que eso era mentira. Hablé de ello con mi joven intérprete, que me respondió: "Hay tres cosas de las que no podemos hablar en la universidad: el nazismo, el régimen de Horty y el estructuralismo". Me quedé desconcertado, pero comprendí así que el problema del estructuralismo era un problema del Este, y que las discusiones ardorosas y confusas que se suscitaron en Francia sobre el tema no eran más que la repercusión, mal entendida por

todos, claro está, de una lucha mucho más seria y más dura librada en los países del Este.

—¿En qué sentido habla de repercusión? ¿El debate teórico que se entablaba en Francia no tenía su propia originalidad, que iba más allá de la cuestión del estructuralismo?

—Todo esto permite comprender mejor la intensidad y la naturaleza del debate que se desarrollaba en Occidente en torno del estructuralismo. Se agitaban varias cuestiones importantes: cierta manera de plantear los problemas teóricos, que ya no se centraban en el sujeto; análisis que, aunque del todo racionales, no eran marxistas. Se asistía al nacimiento de un tipo de reflexión teórica que se apartaba de la gran obediencia marxista. Los valores y la lucha que había en el Este se trasponían a lo que sucedía en el Oeste.

—No termino de entender el sentido de esa trasposición. La renovación del interés por el método estructural y por su tradición en los países del Este tenía muy poco que ver con la línea del antihumanismo teórico cuya expresión eran los estructuralistas franceses...

—En el Este y el Oeste pasaban el mismo tipo de cosas. El desafío era este: ¿en qué medida se pueden constituir formas de reflexión y análisis que no sean irracionalistas, que no sean de derecha y que, empero, no estén insertas dentro del dogma marxista? Esta fue la problemática denunciada por quienes la temían, con el término global, asimilador y confusionista de "estructuralismo". ¿Y por qué apareció esa palabra? Porque el debate sobre el estructuralismo era central en la Unión Soviética y los países del Este. Allá, como aquí, se trataba de saber en qué medida era posible constituir una investigación teórica racional, científica, al margen de las leyes y el dogmatismo del materialismo dialéctico.

Eso era lo que pasaba tanto en el Este como en el Oeste. Con esta diferencia, sin embargo: en el Oeste no se trataba del estructuralismo en sentido estricto, mientras que en los países del Este

lo que se ocultaba y sigue ocultándose era precisamente el estructuralismo. Así se explican mejor algunos anatemas...

—Pero, curiosamente, esos anatemas también afectaron a Louis Althusser, a pesar de que su investigación tenía plena identificación con el marxismo e incluso pretendía ser su más fiel interpretación. Así, también a él se lo colocó entre los estructuralistas. ¿Cómo explica usted entonces que una obra marxista como Para leer "El Capital" *y su libro* Las palabras y las cosas, *publicado a mediados de los años sesenta y de orientación tan diferente, llegaran a ser los blancos de una misma polémica antiestructuralista?*

—No sabría exactamente qué decirle en el caso de Althusser. En lo que me toca, creo que en el fondo querían hacerme pagar por *Historia de la locura*, y para eso atacaban el otro libro, *Las palabras y las cosas. Historia de la locura* había generado cierto malestar: el libro desplazaba la atención de ámbitos nobles hacia ámbitos menores; en lugar de hablar de Marx, analizaba esas cositas que son las prácticas de los asilos. El escándalo que habría debido estallar antes se produjo con la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966: se habló de él como un texto puramente formal, abstracto. Cosas que no habían podido decirse acerca de mi primer trabajo sobre la locura. Si hubieran prestado verdadera atención a *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, que le siguió, se habrían dado cuenta de que, para mí, *Las palabras y las cosas* no representaba en absoluto un libro total. Se situaba en determinada dimensión para responder a una cierta cantidad de cuestiones. En él no había puesto ni todo mi método ni todas mis preocupaciones. Además, al final del libro, no dejo de reafirmar que se trata de un análisis realizado en el nivel de las transformaciones del saber y del conocimiento y que en lo sucesivo habrá que llevar a cabo todo un trabajo de causalidad y explicación en profundidad. Si mis críticos hubiesen leído mis trabajos precedentes, o no hubieran querido olvidarlos, habrían debido reconocer que en ellos ya proponía algunas de esas explicaciones. Es un hábito bien arraigado, al menos en Francia: se lee un libro como si fuera una especie de absoluto; cada libro debe sostenerse por sí solo,

cuando yo, en realidad, escribo los míos en serie: el primero deja abiertos problemas sobre los cuales se apoya el segundo e incita un tercero, sin que haya entre ellos una continuidad lineal. Se cruzan, se superponen.

—Así, ¿usted asociaba un libro de método como Las palabras y las cosas *a libros de exploración como los dedicados a la locura y la clínica? ¿Qué problemas lo impulsaron a pasar a un reconocimiento más sistemático, del que a continuación extrajo la noción de episteme o conjunto de reglas que rigen las prácticas discursivas en una cultura dada o una época histórica?*

—Con *Las palabras y las cosas* desarrollé un análisis de los procedimientos de clasificación, de elaboración de tablas, de coordinación en el orden del saber experimental. Un problema que había señalado justamente al dar con él cuando trabajaba en *El nacimiento de la clínica*, y que se refería a los problemas de la biología, la medicina y las ciencias naturales. Pero ya me había topado con el problema de la medicina clasificatoria al trabajar en *Historia de la locura*, en razón de que una metodología análoga había empezado a aplicarse en el dominio de las enfermedades mentales. Todo esto se desplazaba un poco como un peón en un tablero de ajedrez, al que se mueve de escaque en escaque, a veces con zigzags, a veces saltando, pero siempre en el mismo tablero; por eso me decidí a sistematizar en un texto el marco complejo que había aparecido durante mis investigaciones. Nació así *Las palabras y las cosas*: un libro muy técnico, que se dirigía sobre todo a técnicos de la historia de las ciencias. Lo escribí luego de discusiones con Georges Canguilhem y pretendía dirigirme esencialmente a investigadores. Pero, a decir verdad, no eran esos los problemas que más me apasionaban. Ya le he hablado de las experiencias límite: ese era el tema que verdaderamente me fascinaba. Locura, muerte, sexualidad, crimen son para mí cosas más intensas. En cambio, *Las palabras y las cosas* me resultaba algo así como un ejercicio formal.

—No pretenderá, sin embargo, hacerme creer que Las palabras y las cosas *no tuvo ninguna importancia para usted: en ese texto dio un paso*

considerable en el orden de su pensamiento. El campo de indagación ya no era la experiencia originaria de la locura, sino los criterios y la organización de la cultura y la historia...

—No lo digo para despegarme de los resultados a los que llegué en ese trabajo. Pero *Las palabras y las cosas* no es mi verdadero libro: es un libro marginal con respecto a esa suerte de pasión que actúa en los otros y les sirve de base. Pero, muy curiosamente, *Las palabras y las cosas* es el libro que tuvo el mayor éxito de público. Con algunas excepciones, la crítica fue de una violencia increíble, y la gente lo compró más que al resto de mis libros, a pesar de ser el más difícil. Lo digo para señalar el juego malsano entre el consumo del libro teórico y la crítica de esos libros en las revistas intelectuales francesas, característico de la década de 1960.

En ese libro quise comparar tres prácticas científicas. Por práctica científica entiendo cierta manera de pautar y construir discursos que definen un dominio particular de objetos y determinan al mismo tiempo el lugar del sujeto ideal que debe y puede conocerlos. Me había parecido bastante singular que tres dominios distintos, sin relación práctica entre sí –historia natural, gramática y economía política–, se hubieran constituido, en lo concerniente a sus reglas, más o menos en el mismo período, mediados del siglo XVII, y hubieran sufrido, a fines del siglo XVIII, el mismo tipo de transformación. El trabajo por hacer consistía en una mera comparación entre prácticas heterogéneas. En consecuencia, no debía intervenir, por ejemplo, la caracterización de la relación que podía existir entre el nacimiento del análisis de la riqueza y el desarrollo del capitalismo. El problema no era saber cómo había nacido la economía política, sino encontrar puntos en común existentes entre diversas prácticas discursivas: un análisis comparativo de los procedimientos internos al discurso científico. Era un problema que, al margen de algunos historiadores de las ciencias, no despertaba mucho interés en la época. La cuestión que predominaba y sigue predominando es, a grandes rasgos, la siguiente: ¿cómo puede originarse en una práctica real un tipo de saber con pretensión científica? Es un problema siempre actual; los otros parecen accesorios.

—*Sin embargo, en* Las palabras y las cosas *este problema dominante de la constitución de un saber a partir de una práctica social permaneció en la sombra. Entre los dardos más agudos de la crítica con referencia al libro se contaba, me parece, la acusación de formalismo estructural, o de reducción del problema de la historia y la sociedad a una serie de discontinuidades y rupturas inherentes a la estructura del conocer.*

—A quienes me reprochen no haberme ocupado de ese problema o no haberlo enfrentado, respondo que escribí *Historia de la locura* para que se supiera que no lo ignoro. Si no hablé de él en *Las palabras y las cosas*, fue porque decidí tratar otra cosa. Se puede discutir la legitimidad de las comparaciones que hice entre las diferentes prácticas discursivas, pero sin dejar de tener presente que con ello apuntaba a poner de relieve cierta cantidad de problemas.

—*En* Las palabras y las cosas *usted reducía el marxismo, en definitiva, a un episodio interno a la episteme del siglo XIX. En Marx no habría habido ruptura epistemológica en relación con todo un horizonte cultural. Esta subvaloración del pensamiento de Marx y de su alcance revolucionario provocó virulentas reacciones críticas...*

—Sobre este punto hubo, en efecto, una violenta disputa: se lo sintió como una herida. En un tiempo en que ha llegado a ser una moda tan difundida incluir a Marx entre los peores responsables de los gulags, yo podría reivindicar el hecho de haber sido uno de los primeros en decirlo. Pero no es verdad: mi análisis se limitó a la economía política de Marx. Jamás hablé del marxismo y, si utilicé el término, lo hice para designar la teoría de la economía política. En rigor de verdad, no me parece que haya dicho una gran tontería al sostener que la economía marxista –en virtud de sus conceptos fundamentales y las reglas generales de su discurso– pertenece a un tipo de formación discursiva que se definió alrededor de la época de Ricardo. De todos modos, el propio Marx dijo que su economía política era deudora, en sus principios fundamentales, de Ricardo.

—¿Cuál era la finalidad de esta referencia, aun marginal, al marxismo? ¿No le parece que era una actitud un tanto expeditiva la de definir el juicio sobre el marxismo en los límites de una reflexión colateral de una decena de páginas a lo sumo?

—Quería reaccionar contra cierta exaltación hagiográfica de la economía política marxista debida a la fortuna histórica del marxismo como ideología política, nacida en el siglo XIX, y cuyos efectos se hicieron sentir en el siglo XX. Pero el discurso económico de Marx participa de las reglas de formación de los discursos científicos propios del siglo XIX. Decir eso no es una monstruosidad. Es curioso que la gente no lo haya tolerado. Los marxistas tradicionales se negaban en forma absoluta a aceptar que se dijera algo, lo que fuera, que no atribuyese a Marx el lugar fundamental. En la época, sin embargo, no fueron ellos los más agresivos; creo incluso que los marxistas que más se interesaban en las cuestiones de teoría económica no se escandalizaron tanto por lo que yo afirmaba. Quienes consideraron verdaderamente chocantes mis afirmaciones fueron los neomarxistas que estaban formándose, y lo hacían en general contra los intelectuales tradicionales del Partido Comunista Francés. Me refiero a los que iban a ser los marxistas leninistas e incluso los maoístas de los años posteriores al 68. Para ellos, Marx era el objeto de una batalla teórica muy importante, dirigida desde luego contra la ideología burguesa, pero también contra el Partido Comunista, al que se reprochaba su inercia teórica y no saber transmitir otra cosa que dogmas.

Sin duda fue en toda esa generación de marxistas anti-PCF donde prevalecían la exaltación y la valoración de Marx como umbral de cientificidad absoluta a partir del cual había cambiado una historia del mundo. Esos no me perdonaron y me llenaron de cartas injuriosas...

—Cuando habla de los marxistas leninistas o los maoístas, ¿en quiénes piensa en particular?

—En aquellos que, después de mayo del 68, sostuvieron discursos hipermarxistas, en virtud de los cuales el movimiento de mayo

difundió en Francia un vocabulario tomado de Marx como jamás se lo había escuchado antes, y que iban a abandonarlo todo al cabo de algunos años. En otras palabras, los acontecimientos de mayo de 1968 fueron precedidos por una exaltación desmesurada de Marx, una hipermarxistización generalizada, para la cual lo que yo había escrito no era tolerable, a pesar de estar limitado a una constatación bien circunscrita: que se trata de una economía política de tipo ricardiano.

—De todas formas, esta actitud de rechazo me parece la última en orden de aparición entre las que se han enumerado: el tema del estructuralismo, las resistencias de cierta tradición marxista, descentramiento con respecto a la filosofía del sujeto...

—Y también, si se quiere, el hecho de que en el fondo no se podía tomar demasiado en serio a alguien que se ocupaba, por un lado, de la locura y reconstruía, por otro, una historia de las ciencias de una manera tan extraña, tan particular en comparación con los problemas que se reconocían como valederos e importantes. La convergencia de ese conjunto de razones provocó el anatema, la gran excomunión de *Las palabras y las cosas* por parte de todo el mundo: *Les Temps modernes*, *Esprit*, *Le Nouvel Observateur*, la derecha, la izquierda, el centro. Los palos vinieron de todos lados. El libro no tendría que haber vendido más de doscientos ejemplares; ahora bien, se vendieron decenas de miles.

—La segunda mitad de la década de los sesenta es un punto crucial en la historia de la cultura europea, en razón de las conmociones que se sentían en el aire. En nuestros días aún estamos lejos de la comprensión histórica de este período. ¿El hipermarxismo era verdaderamente el signo de una recuperación o un rescate auténticos del discurso de Marx? ¿Qué procesos reales se habían desencadenado? ¿Qué horizonte de valores estaba apareciendo? Todos estos son problemas abiertos que tal vez no se hayan planteado todavía en los términos necesarios.

—Lo que sucedió antes y después de 1968 debe profundizarse teniendo en cuenta también las consideraciones que usted ha he-

cho. Si vuelvo a pensar en esa época, yo diría que lo que estaba pasando, en definitiva, no tenía su propia teoría, su propio vocabulario. Las mutaciones en curso se producían con respecto a un tipo de filosofía, de reflexión general, e incluso un tipo de cultura que era a grandes rasgos la de la primera mitad de nuestro siglo. Las cosas estaban disociándose y no había un vocabulario apto para expresar ese proceso. Ahora bien, en *Las palabras y las cosas* la gente reconocía quizás algo así como una diferencia y al mismo tiempo se indignaba porque no reconocía el vocabulario de lo que estaba pasando. ¿Qué pasaba? Por una parte, vivíamos en Francia el final de la época colonial; y el hecho de que Francia ya no tuviera, en los equilibrios del orden mundial, más que un lugar de provincia, no era un aspecto desdeñable en un país cuya cultura estuvo tan fuertemente centrada en la exaltación nacional. Por otra parte, resultaba cada vez más notorio todo lo que se había procurado disimular acerca de la Unión Soviética: desde Tito, la desestalinización, Budapest..., había habido un desquiciamiento progresivo de los esquemas y los valores, sobre todo en los medios de izquierda. Para terminar, hay que recordar la guerra de Argelia. Entre nosotros, quienes habían librado la lucha más radical contra la guerra estaban en muchos casos afiliados al PCF o eran muy cercanos a él.

Pero en esa acción no habían recibido el respaldo del partido, que tuvo una actitud ambigua en el momento de la guerra. Y luego lo pagó muy caro: con una pérdida gradual del control sobre la juventud, los estudiantes, hasta llegar a la oposición más intensa en 1968-1970. Por lo demás, con la Guerra de Argelia culmina en Francia un largo período durante el cual, en la izquierda, se había creído ingenuamente que Partido Comunista, luchas justas y causas justas eran una y la misma cosa. Antes, aun cuando se lo criticara, se terminaba siempre por concluir que, a pesar de todo, en general el partido estaba en el bando de los buenos. Pero después de Argelia esta clase de adhesión incondicional comenzó a resquebrajarse. Como es obvio, no era fácil formular esa nueva posición crítica, porque faltaba el vocabulario apropiado, habida cuenta de que no se quería utilizar el que suministraban las categorías de la derecha.

No siempre se superó ese problema. Y esa es una de las razones por las cuales muchas cuestiones se enturbiaron y los debates teóricos fueron a la vez tan encarnizados y tan confusos. Lo que quiero decir es lo siguiente: pensar el estalinismo, la política de la Unión Soviética y las oscilaciones del PCF en términos críticos, sin apelar al lenguaje de la derecha, no era muy sencillo.

—Yo diría que sí. Pero a propósito del vocabulario, cuando usted escribió La arqueología del saber, *efectuó un desplazamiento posterior a las adquisiciones conceptuales de las* epistemes *y las formulaciones discursivas, por intermedio de la noción de enunciado como condición material o institucional del discurso científico. ¿No cree que ese cambio sensible de orientación –que a mi juicio define aún el campo actual de su investigación– se debe asimismo, en cierto modo, al clima, a los vaivenes teóricos y prácticos que se decidieron en los años 1968-1970?*

—No. Yo había escrito *La arqueología del saber* antes de 1968, si bien recién se publicó en 1969. Era un trabajo que se hacía eco de las discusiones sobre el estructuralismo, que a mi entender había sembrado una gran turbación y una gran confusión en las mentes. Hace un rato usted recordó la crítica que me hiciera Piaget. Pues bien, me acuerdo de que en aquella época un alumno de Piaget, precisamente, me envió uno de sus textos en el cual explicaba la ausencia en mí de una teoría del estructuralismo, aun cuando yo hubiese hecho efectivamente un análisis estructural. A su vez, Piaget publicó algunos meses después un libro donde se decía que yo era un teórico del estructuralismo a quien le faltaba un análisis de las estructuras. Exactamente lo contrario de lo que pensaba su alumno. Usted comprenderá que, cuando ni siquiera un maestro y su discípulo son capaces de ponerse de acuerdo sobre el significado de estructuralismo y estructura, la discusión se desvirtúa y se vuelve inútil. Ni siquiera los críticos de mis trabajos sabían bien de qué estaban hablando. Por eso traté de indicar por mi propia cuenta que todos mis trabajos giraban en torno de un conjunto de problemas del mismo orden, a saber, cómo era posible analizar ese objeto particular que son las prácticas discursivas en sus reglas internas y sus condiciones de aparición. Ese es el origen de *La arqueología del saber*.

—Con 1968, otro filón teórico volvió a cobrar valor al afirmarse como un punto de referencia de considerable importancia para la cultura de los jóvenes. Estoy hablando de la Escuela de Fráncfort: Adorno, Horkheimer y ante todo Marcuse estuvieron, con sus obras, en el centro de los debates ideológicos estudiantiles. Lucha contra la represión, antiautoritarismo, escape de la civilización, negación radical del sistema: todos los temas que, con una confusión intelectual más o menos grande, se agitaban como consignas para las masas de jóvenes. Querría saber cómo se sitúa su pensamiento en relación con ese filón teórico, entre otras cosas porque me parece que usted no se ocupó directamente de la cuestión.

—Habría que comprender más claramente cómo es posible que, aunque varios de sus representantes hubiesen trabajado en París después de haber sido expulsados de las universidades alemanas por el nazismo, la Escuela de Fráncfort haya sido ignorada durante tanto tiempo en Francia.

Se comenzó a hablar de ella con cierta intensidad en relación con el pensamiento de Marcuse y su "freudomarxismo". Por mi parte, sabía muy poca cosa de la Escuela de Fráncfort. Había leído algunos textos de Horkheimer, embarcados en toda una serie de discusiones cuyo alcance me costaba entender y en las cuales sentía algo así como una levedad, si se las comparaba con los materiales históricos que se analizaban. Me interesé en la Escuela de Fráncfort después de leer un libro muy notable sobre los mecanismos de castigo, que Otto Kirchheimer había escrito en los Estados Unidos.

En ese momento comprendí que los representantes de la escuela habían tratado de afirmar, antes que yo, cosas que yo también me empeñaba en sostener desde hacía años. Esto explica incluso cierta irritación que habían mostrado algunos al ver que en Francia se hacían cosas, si no idénticas, al menos muy similares; en efecto, corrección y fecundidad teórica habrían exigido que el conocimiento y el estudio de la Escuela de Fráncfort se profundizaran mucho más. En lo que a mí respecta, creo que los filósofos de esta escuela plantearon problemas alrededor de los cuales todavía nos desvelamos: en especial, el de los efectos de poder en relación con una racionalidad que en Occidente se

definió histórica y geográficamente a partir del siglo XVI. Occidente no habría podido alcanzar los resultados económicos y culturales que le son propios sin el ejercicio de esa forma particular de racionalidad. Ahora bien, ¿cómo disociar esta última de los mecanismos, los procedimientos, las técnicas, los efectos de poder que la acompañan y que soportamos tan mal al designarlos como la forma de opresión típica de las sociedades capitalistas y acaso también de las sociedades socialistas? ¿No podríamos deducir de ello que la promesa de la *Aufklärung* de conquistar la libertad mediante el ejercicio de la razón terminó, al contrario, en una dominación de la razón misma, que usurpa cada vez más la libertad? Se trata de un problema fundamental con el cual todavía nos debatimos y que es común a muchos, sean comunistas o no. Y ese problema, como se sabe, lo individualizó y lo señaló Horkheimer antes que nadie; y sobre la base de esa hipótesis, la Escuela de Fráncfort examinó la relación con Marx. ¿No fue Horkheimer quien sostuvo que en Marx estaba la idea de una sociedad sin clases similar a una inmensa fábrica?

—Usted da gran importancia a esa corriente de pensamiento. ¿A qué atribuye las anticipaciones, la obtención de los resultados alcanzados por la Escuela de Fráncfort, que nos ha resumido brevemente?

—Creo que los filósofos de la Escuela de Fráncfort tuvieron en Alemania, es decir muy cerca de la Unión Soviética, mayores posibilidades de conocer y analizar lo que pasaba en esta última. Y ello, en el marco de una lucha política intensa y dramática, cuando el nazismo estaba enterrando la república de Weimar, dentro de un mundo cultural en el cual el marxismo y la reflexión teórica sobre Marx tenían una tradición de más de cincuenta años.

Cuando reconozco los méritos de los filósofos de la Escuela de Fráncfort, lo hago con la mala conciencia de quien habría debido leerlos mucho antes, comprenderlos con anterioridad. Si hubiese leído esas obras, hay un montón de cosas que no habría necesitado decir y hubiera evitado errores. Tal vez, de haber conocido a los filósofos de esta escuela en mi juventud, me habrían seducido a tal punto que no hubiera hecho otra cosa que comentarlos. En

relación con estas influencias retrospectivas, esa gente que uno descubre pasada la edad en que habría podido sufrir su influencia, no sabemos si alegrarnos o lamentarnos.

—Hasta aquí sólo me ha hablado de lo que lo fascina en la Escuela de Fráncfort, pero querría saber cómo y por qué se distingue de ella. Por ejemplo, de los filósofos de Fráncfort y de su escuela surgió una crítica clara del estructuralismo francés: le recuerdo, por ejemplo, los escritos de Alfred Schmidt sobre Lévi-Strauss, Althusser y también sobre usted mismo, donde se los designa, en general, como "los que niegan la historia".

—Hay sin duda diferenciaciones. Por el momento, y de manera esquemática, se podría afirmar que la concepción del sujeto adoptada por la Escuela de Fráncfort era bastante tradicional, de naturaleza filosófica; estaba impregnada en gran medida de humanismo marxista. De este modo se explica su particular articulación con algunos conceptos freudianos, como la relación entre alienación y represión, entre liberación y fin de la alienación y la explotación. No creo que la Escuela de Fráncfort pueda admitir que lo que tenemos que hacer no es recuperar nuestra identidad perdida, liberar nuestra naturaleza aprisionada, poner de manifiesto nuestra verdad fundamental, sino ir hacia algo que es completamente distinto.

En este punto giramos alrededor de una frase de Marx: el hombre produce al hombre. ¿Cómo entenderla? A mi modo de ver, lo que debe producirse no es el hombre tal como lo habría concebido la naturaleza o tal como lo prescribe su esencia: tenemos que producir algo que aún no existe y que no podemos saber qué será.

En cuanto a la palabra "producir", no estoy de acuerdo con quienes entienden que esa producción del hombre por el hombre se hace como la producción del valor, la producción de la riqueza o de un objeto de uso económico; es asimismo la destrucción de lo que somos y la creación de una cosa totalmente distinta, de una total innovación. Ahora bien, me parece que la idea que los representantes de la escuela se hacían de esa producción del hombre por el hombre consistía esencialmente en la necesidad de liberar todo aquello que, en el sistema represivo

ligado a la racionalidad o en el de la explotación ligada a una sociedad de clases, había mantenido al hombre alejado de su esencia fundamental.

—La diferencia reside probablemente en la negativa o la imposibilidad de los filósofos de la escuela de pensar el origen del hombre en un sentido histórico genealógico y no en términos metafísicos. Lo que está en cuestión es el tema o la metáfora de la muerte del hombre.

—Cuando hablo de muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoqué al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron –una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad–, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no la cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la constitución de una nueva subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto. Al hablar de la muerte del hombre, de manera confusa y simplificadora, era eso lo que yo quería decir; pero no cedo en cuanto al fondo, que es donde hay incompatibilidad con la Escuela de Fráncfort.

—¿Cómo se refleja la diferencia con los representantes de la escuela, que es posible apreciar en relación con el discurso del antihumanismo, en lo que atañe a la manera de concebir y analizar la historia?

—La relación con la historia es un elemento que me decepcionó de los representantes de la Escuela de Fráncfort. Me parece que hacían poca historia en sentido pleno, que se referían a investigaciones efectuadas por otros, a una historia ya escrita y autenticada por unos cuantos buenos historiadores, más bien de tendencia marxista, y que la presentaban como *background* explicativo. Algunos de ellos sostienen que niego la historia. Sartre también lo afirma, creo. En relación con los representantes de la Escuela de Fráncfort, podría decirse antes bien que son devoradores de historia tal y como otros la han elaborado. La devoran ya prefabricada. No pretendo afirmar que cada uno debe construir la historia que le convenga, pero es un hecho que jamás me conformé plenamente con los trabajos de los historiadores. Aun cuando me referí a numerosos estudios históricos y me valí de ellos, siempre tuve la precaución de hacer por mi propia cuenta los análisis históricos en los dominios que me interesaban.

Creo que los filósofos de la Escuela de Fráncfort, en cambio, hacen el razonamiento siguiente cuando utilizan la historia: consideran que el trabajo del historiador profesional les proporciona una especie de fundamento material capaz de explicar los fenómenos de otro tipo, que ellos han llamado fenómeno sociológico o psicológico, por ejemplo. Una actitud como esa implica dos postulados: primero, aquello de lo que hablan los filósofos no es del mismo orden que la historia venidera (lo que pasa en la cabeza de alguien es un fenómeno social que no le pertenece), y segundo, una historia, una vez que se admita que está bien hecha y que habla de economía, tendrá en sí misma valor explicativo.

Pero ese razonamiento es a la vez demasiado modesto y demasiado crédulo. Demasiado modesto porque, a fin de cuentas, lo que pasa en la cabeza de alguien, o de una serie de individuos, o en los discursos que ellos emiten, forma efectivamente parte de la historia: decir algo es un acontecimiento. Emitir un discurso científico que no se sitúe encima o al lado de la historia forma

parte de esta en la misma medida que una batalla, la invención de una máquina de vapor o una epidemia. No son, claro está, los mismos tipos de acontecimiento, pero son acontecimientos. Tal o cual médico que haya dicho tal o cual burrada acerca de la locura forma parte de la historia como la batalla de Waterloo.

Por otra parte, sea cual fuere la importancia de los análisis económicos, el hecho de considerar que un análisis fundado en las mutaciones de la estructura económica tiene en sí un valor explicativo me parece una ingenuidad, típica, por lo demás, de quienes no son historiadores profesionales. No es en absoluto imperativo que sea así. Doy un ejemplo: hace algunos años se comenzó a preguntar, con cierto interés, por qué se multiplicaron durante el siglo XVIII las prohibiciones en materia sexual, en particular las que afectaban a los niños en relación con la masturbación. Algunos historiadores quisieron explicar el fenómeno señalando que en la época la edad para contraer matrimonio había aumentado, y que la juventud se veía obligada al celibato durante más tiempo. Ahora bien, ese hecho demográfico, ligado por supuesto a razones económicas precisas, aunque importante, no explica la prohibición: ¿por qué, por un lado, habrían de empezar a masturbarse el año que precede inmediatamente al matrimonio? Por otro, aun cuando se admita que el aumento de la edad matrimonial dejó durante años a grandes masas de jóvenes en el celibato, no se entiende por qué la respuesta a ese hecho tuvo que ser una mayor represión en lugar de una ampliación de la libertad sexual. Es posible que el retraso de la edad matrimonial, con todos los vínculos que puede tener con el modo de producción, deba incorporarse a la inteligibilidad del fenómeno. Pero cuando se trata de fenómenos tan complejos como la producción de un saber o un discurso, con sus mecanismos y sus reglas internas, la inteligibilidad que debe producirse es mucho más compleja. Es probable que no pueda llegarse a una explicación única, una explicación en términos de necesidad. Ya sería mucho si llegáramos a poner en evidencia algunos vínculos entre lo que se trata de analizar y toda una serie de fenómenos conexos.

—¿Considera usted, por tanto, que el ejercicio de una reflexión teórica está siempre ligado a una elaboración específica del material histórico? ¿Pensar no sería otra cosa que una manera de hacer o interpretar la historia?

—El tipo de inteligibilidad que intento producir no puede reducirse a la proyección de una historia, digamos económico-social, sobre un fenómeno cultural, con el fin de mostrarlo como el producto necesario y extrínseco de esa causa. No hay necesidad unilateral: el producto cultural también forma parte del tejido histórico. Por esa razón, yo también me veo en la obligación de llevar a cabo análisis históricos. Hacerme pasar por alguien que niega la historia es verdaderamente gracioso. No hago otra cosa que historia. Para ellos, negar la historia es no utilizar la historia intangible, sagrada y omniexplicativa a la cual recurren. Es obvio que, si hubiera querido, habría podido citar en mis trabajos tal o cual página de un Mathiez o de otro historiador. No lo hice porque no practico el mismo tipo de análisis. Eso es todo. La idea de que rechazo la historia proviene menos de los historiadores profesionales que de los medios filosóficos donde no se conoce a fondo el tipo de relación, a la vez desapegado y respetuoso, que exige semejante análisis histórico. Al no poder aceptar esa relación con la historia, llegan a la conclusión de que la niego.

—Durante mayo del 68 en París, y casi inmediatamente después, muchos intelectuales franceses participaron en las luchas estudiantiles; una experiencia que replanteó en nuevos términos la cuestión del compromiso, de la relación con la política, de las posibilidades y los límites de la acción cultural. Su nombre no figura entre ellos. Al menos hasta 1970, usted estuvo ausente del debate que tocaba entonces a otras figuras del mundo intelectual francés; ¿cómo vivió el mayo del 68, y qué significó para usted?

—En mayo de 1968, al igual que durante la época de la guerra de Argelia, yo no estaba en Francia; siempre estuve un poco desfasado, al margen. Cuando vuelvo a Francia siempre lo hago con una mirada un poco extranjera, y lo que digo no siempre es recibido con facilidad. Recuerdo que un día Marcuse preguntó, con tono de reproche, qué hacía Foucault en el momento de las barricadas

de mayo. Pues bien, estaba en Túnez. Y debo agregar que viví allí una experiencia importante.

Tuve suerte en mi vida: en Suecia vi un país socialdemócrata que funcionaba bien; en Polonia, una democracia popular que funcionaba mal. Tuve un conocimiento directo de Alemania Federal en el momento de su expansión económica, a comienzos de la década de 1960. Y por último, viví en un país del Tercer Mundo, en Túnez, durante dos años y medio. Una experiencia impresionante: un poco antes del mayo francés hubo en ese país disturbios estudiantiles muy intensos. Fue en marzo de 1968: paros, interrupciones de las clases, detenciones y huelga general de los estudiantes. La policía entró a la universidad, aporreó a muchos estudiantes, hirió gravemente a varios de ellos y los encarceló. Algunos fueron condenados a ocho, diez y hasta catorce años de cárcel. Varios siguen allí. Habida cuenta de mi posición de profesor, y mi condición de francés, en cierto modo estaba protegido de las autoridades locales, por lo cual me resultó sencillo encarar una serie de acciones y, al mismo tiempo, captar con exactitud las reacciones del gobierno francés frente a toda esa situación. Tuve una idea directa de lo que pasaba en las universidades del mundo.

Me impresionaron profundamente las chicas y los chicos que se exponían a riesgos enormes al redactar un panfleto, repartirlo o llamar a la huelga. Para mí fue toda una experiencia política.

—*¿Quiere decir que hizo una experiencia política directa?*

—Sí. Desde mi afiliación al PCF, pasando por todas las cosas que sucedieron en el transcurso de los años y de las que ya le hablé, sólo había rescatado de mi experiencia política un poco de escepticismo muy especulativo. No lo oculto. En el momento de Argelia tampoco había podido participar directamente, y lo que hice no significó un riesgo para mi seguridad personal. En Túnez, en cambio, me vi en la necesidad de brindar un apoyo a los estudiantes, palpar algo completamente diferente de todo ese ronroneo de las instituciones y los discursos políticos en Europa.

Pienso, por ejemplo, en lo que era el marxismo, su manera de funcionar entre nosotros cuando éramos estudiantes, en 1950-

1952; pienso en lo que representaba en un país como Polonia, donde había llegado a ser objeto de una completa repugnancia por parte de la mayoría de los jóvenes (con independencia de sus condiciones sociales) y se lo enseñaba como el catecismo; me acuerdo también de esas discusiones frías, académicas, sobre el marxismo en las que había participado en Francia a comienzos de los años sesenta. En Túnez, por el contrario, todos lo invocaban con una violencia y una intensidad radicales y un entusiasmo impresionante. Para esos jóvenes, el marxismo no representaba únicamente una manera más adecuada de analizar la realidad, sino que era al mismo tiempo una especie de energía moral, de acto existencial muy notable. Sentía que me embargaban la amargura y la decepción cuando pensaba en la distancia que había entre la manera de ser marxistas de los jóvenes tunecinos y lo que yo sabía del funcionamiento del marxismo en Europa (Francia, Polonia o la Unión Soviética).

Eso es lo que fue Túnez para mí: tuve que entrar en el debate político. No fue mayo del 68 en Francia, sino marzo del 68 en un país del Tercer Mundo.

—Usted atribuye gran importancia al carácter de acto existencial que está ligado a la experiencia política. ¿Por qué? ¿Será tal vez porque tiene la impresión de que es la única garantía de autenticidad? ¿Y no cree que, en el caso de los jóvenes tunecinos, había un vínculo entre su elección ideológica y la determinación con la cual actuaban?

—En el mundo actual, ¿qué puede suscitar en un individuo las ganas, el gusto, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto sin que pueda sospecharse en eso la más mínima ambición o el más mínimo deseo de poder y lucro? Es lo que vi en Túnez, la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad, el carácter intolerable de algunas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo.

En una lucha de ese tipo, la cuestión del compromiso directo, existencial –físico, diría–, era una exigencia. En cuanto a la referencia teórica al marxismo por parte de esas luchas, creo que no era esencial. Me explico: la formación marxista de los estu-

diantes tunecinos no era muy profunda ni tendía a profundizarse. El verdadero debate entre ellos, sobre las decisiones de táctica y estrategia, sobre lo que debían elegir, pasaba por interpretaciones diferentes del marxismo. Se trataba de algo completamente distinto. El papel de la ideología política o de una percepción política del mundo era sin duda indispensable para desencadenar la lucha; pero, por otra parte, la precisión de la teoría y su carácter científico eran cuestiones del todo secundarias que funcionaban más como un señuelo que como principio de conducta correcta y justa.

—¿No encontró también en Francia los signos de esa participación intensa y directa cuya experiencia hizo en Túnez? ¿Qué relaciones estableció entre las dos experiencias? ¿Cómo decidió, después de mayo, ponerse en contacto con las luchas estudiantiles y desarrollar un diálogo y una comparación que, en distintas oportunidades, lo habrían llevado a tomar posición y a intervenir directamente en movimientos como el del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), sobre la condición de las cárceles, al lado de intelectuales como Sartre, Jean-Marie Domenach y Maurice Clavel?

—Cuando volví a Francia en noviembre o diciembre de 1968, me sentí bastante sorprendido, asombrado y hasta decepcionado al comparar la situación con lo que había visto en Túnez. Las luchas, cualquiera que hubiera sido su violencia, su pasión, no habían implicado en ningún caso el mismo precio, los mismos sacrificios. No hay comparación entre las barricadas del Barrio Latino y el riesgo real de padecer, como en Túnez, quince años de cárcel. En Francia se habló de hipermarxismo, de desenfreno de teorías, de anatemas, de grupuscularización. Era exactamente la contrapartida, el reverso, lo contrario de lo que me había apasionado en Túnez. Eso explica acaso la manera en que traté de tomar las cosas a partir de ese momento, para diferenciarme de esas discusiones infinitas, esa hipermarxistización, esa discursividad indoblegable que era lo característico de la vida de las universidades y en especial la de Vincennes en 1969. Intenté hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los pro-

blemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada.

Sólo sobre esa base se podrían proponer análisis que fueran necesarios. Al trabajar en el GIP sobre el problema de los presos procuré llevar a cabo una experiencia a fondo. En parte significaba para mí la oportunidad de retomar a la vez lo que me había preocupado en trabajos como *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*, y lo que acababa de experimentar en Túnez.

—Cuando usted menciona mayo del 68, siempre habla con un tono que pretende subvalorar el alcance de ese acontecimiento; no parece ver en él más que el lado grotesco, ideologizante. Aunque sea justo destacar sus límites y en especial los de la formación de grupúsculos, no creo que pueda subvalorarse el fenómeno de ese movimiento de masas que se manifestó en casi toda Europa.

—Mayo de 1968 tuvo, sin duda alguna, una importancia excepcional. Es innegable que, sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible. No quise decir que mayo del 68 no tenía ninguna importancia para mí, sino que a fines de 1968 y comienzos de 1969 algunos de los aspectos más visibles y superficiales me eran por completo ajenos. Lo que estaba realmente en juego, lo que realmente hizo cambiar las cosas, era de la misma naturaleza en Francia y en Túnez. Con la salvedad de que en Francia, como si fuera una suerte de contrasentido que se hacía a sí mismo, mayo del 68 había terminado por quedar oculto por la formación de grupúsculos, la pulverización del marxismo en pequeños cuerpos doctrinarios que se anatematizaban unos a otros. Pero de hecho, en lo profundo, las cosas habían cambiado de tal manera que me sentí más a mis anchas que en años anteriores, cuando estaba en Francia en 1962 o 1966. Las cosas de las que me había ocupado empezaban a ser de dominio público. Problemas que en el pasado no habían encontrado eco, como no fuera en la antipsiquiatría inglesa, se tornaban de actualidad. Pero, para ir más lejos, para profundizar el discurso, me resultó necesario ante todo penetrar esa corteza a la vez rígida y fragmentada de

los grupúsculos y las discusiones teóricas infinitas. Me parecía que ahora era posible un nuevo tipo de relaciones y trabajo en común, diferente del pasado, entre intelectuales y no intelectuales.

—*Pero ¿sobre qué bases, con qué discurso y con qué contenidos se estableció una relación, visto que los lenguajes no se comunicaban?*

—Es cierto que yo no hablaba el vocabulario que estaba más en boga. Había tomado otros caminos. Y pese a ello, en algún sentido había puntos en común: lográbamos entendernos en el plano de las preocupaciones concretas, los problemas reales. De improviso, un montón de gente se apasionaba cuando se hablaba de los asilos, la locura, las prisiones, la ciudad, la medicina, la vida, la muerte, todos esos aspectos muy concretos de la existencia y que plantean tantas cuestiones teóricas.

—*Su lección inaugural en el Collège de France, que se publicó a continuación con el título de* El orden del discurso, *data de 1970. En esa exposición universitaria, al analizar los procedimientos de exclusión que controlan el discurso, usted comienza a establecer, de manera más evidente, la relación entre saber y poder. La cuestión de la dominación ejercida por el poder sobre la verdad, y por lo tanto de la voluntad de verdad, marca una nueva etapa, importante, de su pensamiento. ¿Cómo llegó a plantear el problema en esos términos o, mejor, a localizarlo? ¿Y de qué manera cree que la temática del poder, tal como usted la desarrolló, salió al encuentro del movimiento de los jóvenes de 1968 y su pujanza?*

—¿Qué cosas me habían preocupado durante toda mi vida hasta entonces? ¿Qué significaba el profundo malestar que había sentido en la sociedad sueca? ¿Y el malestar que había sentido en Polonia? Muchos polacos reconocían, empero, que las condiciones de vida material eran mejores que en otras épocas. Me pregunto también qué quería significar ese impulso de revuelta radical que habían exhibido los estudiantes de Túnez.

¿Qué es lo que estaba en cuestión por todas partes? La manera de ejercer el poder, no sólo el poder de Estado, sino el ejercido por otras instituciones o formas de coacción, una especie de opre-

sión permanente en la vida cotidiana. Lo que costaba soportar, lo que se ponía sin cesar en cuestión y producía ese tipo de malestar, sin que se hubiera hablado de ello en los últimos doce años, era el poder. Y no sólo el poder de Estado, sino el que se ejercía en el seno del cuerpo social, a través de canales, formas e instituciones extremadamente diferentes. Ya no se aceptaba ser gobernado, en el sentido lato de gobierno. No hablo de gobierno del Estado en el sentido que tiene la expresión en derecho público, sino de los hombres que orientan nuestra vida cotidiana a través de órdenes, influencias directas o indirectas como, por ejemplo, la de los medios. Al escribir *Historia de la locura*, al trabajar en *El nacimiento de la clínica*, pensaba hacer una historia genealógica del saber. Pero el verdadero hilo conductor estaba en ese problema del poder.

En el fondo, no había hecho otra cosa que procurar describir cómo unas cuantas instituciones, al ponerse a funcionar en nombre de la razón y la normalidad, habían ejercido su poder sobre grupos de individuos, en relación con comportamientos, maneras de ser, actuar o decir, constituidos como anomalía, locura, enfermedad, etc. En el fondo, no había hecho otra cosa que una historia del poder. Ahora bien, ¿quién no concuerda hoy en decir que mayo del 68 fue una rebelión contra toda una serie de formas de poder que se ejercían con una intensidad particular sobre ciertas franjas de edad en ciertos medios sociales? De todas esas experiencias, incluidas las mías, surgía una palabra, similar a las que se escriben con tinta invisible, prontas a aparecer sobre el papel cuando se aplica el reactivo adecuado: la palabra "poder".

—*Desde el debate de la década de los setenta hasta nuestros días, su discurso sobre el poder y las relaciones de poder se plasmó a través de artículos, entrevistas y diálogos con estudiantes, jóvenes militantes izquierdistas e intelectuales, una serie de reflexiones que, a continuación, usted resumió en algunas páginas del libro* La voluntad de saber. *Quiero preguntarle si estamos en presencia de un nuevo principio explicativo de lo real, como muchos han señalado, o se trata de alguna otra cosa.*

—Hubo gruesos errores, o yo me expliqué mal. Jamás pretendí que el poder iba a explicarlo todo. Mi problema no era reempla-

zar una explicación a través de la economía por una explicación a través del poder. Traté de coordinar, sistematizar los distintos análisis que había hecho acerca del poder, sin quitarles lo que tenían de empírico, es decir, en cierto modo, lo que aún tenían de ciego.

El poder es para mí lo que debe explicarse. Cuando vuelvo a pensar en las experiencias que viví en las sociedades contemporáneas o en las investigaciones históricas que hice, siempre reencuentro la cuestión del poder. Una cuestión de la que ningún sistema teórico –ni la filosofía de la historia ni la teoría general de la sociedad, y ni siquiera la teoría política– es capaz de rendir cuentas: los hechos de poder, los mecanismos de poder, las relaciones de poder que actúan en el problema de la locura, de la medicina, de la prisión, etc. Traté de debatirme con ese paquete de cosas empíricas y mal dilucidadas que son las relaciones de poder, como algo que necesitaba explicarse. Y no, desde ya, como un principio de explicación para todo lo demás. Pero apenas estoy en los comienzos de mi trabajo; es obvio que no lo he terminado. Por eso, tampoco entiendo que hayan podido decir que, para mí, el poder era una suerte de principio abstracto que se imponía como tal y que, en definitiva, yo no explicaba.

Pero nadie lo ha explicado nunca. Yo avanzo paso a paso, examinando sucesivamente dominios diferentes para ver cómo podría elaborarse una concepción general de las relaciones entre la constitución de un saber y el ejercicio del poder. Y en eso, apenas he dado los primerísimos pasos.

—*Una de las observaciones que podría hacerse sobre su manera de enfrentar el tema del poder es la siguiente: la extrema parcelación o localización de las cuestiones termina por impedir el paso de una dimensión local, digamos, en el análisis del poder, a una visión de conjunto en la cual esté inmerso el problema particular.*

—Es una pregunta que me hacen con frecuencia: usted plantea problemas localizados, pero nunca toma posición en lo referido a elecciones de conjunto.

Es cierto que los problemas que planteo se refieren siempre a cuestiones localizadas o particulares. Así ocurre con la locura y las

instituciones psiquiátricas, e incluso con las prisiones. Si queremos plantear problemas de manera rigurosa, precisa y apta para suscitar interrogantes serios, ¿no hay que ir a buscarlos justamente en sus formas más singulares y concretas? Me parece que ninguno de los grandes discursos que pudieron sostenerse sobre la sociedad es lo bastante convincente para que pueda confiarse en él. Por otra parte, si se quiere verdaderamente construir algo nuevo o, en todo caso, que los grandes sistemas se abran por fin a una serie de problemas reales, hay que ir a buscar los datos y las cuestiones al lugar donde están. Y no creo además que el intelectual pueda, sobre la base exclusiva de sus investigaciones librescas, académicas y eruditas, plantear las verdaderas cuestiones que conciernen a la sociedad en que vive. Al contrario, una de las primeras formas de colaboración con los no intelectuales pasa justamente por escuchar sus problemas y trabajar con ellos en su formulación: ¿qué dicen los locos?, ¿cómo es la vida en un hospital psiquiátrico?, ¿cuál es el trabajo de un enfermero?, ¿cómo reaccionan?

—Quizá no me expliqué con claridad. No discuto la necesidad de plantear problemas localizados, aun de manera radical, si es necesario. Además, soy sensible a lo que usted dice acerca del trabajo intelectual. De todas formas, me parece que cierta manera de enfrentar los problemas, al particularizarlos, termina por eliminar la posibilidad de coordinarlos con otros en la visión general de una situación histórica y política determinada.

—Es indispensable localizar los problemas por razones teóricas y políticas. Pero esto no significa que no sean problemas generales. Después de todo, ¿qué es más general en una sociedad que su manera de definir la relación que tiene con la locura? ¿Que su manera de pensarse como razonable? ¿Cómo confiere ella poder a la razón y a su razón? ¿Cómo constituye su racionalidad y cómo la presenta como la razón en general? ¿Cómo, en nombre de la razón, establece el poder de los hombres sobre las cosas? Ese es, de un modo u otro, uno de los problemas más generales que pueden plantearse a una sociedad sobre su funcionamiento y su historia. E incluso, ¿cómo se deslinda lo que es legal de lo que no lo es? El poder que se confiere a la ley, los efectos de par-

tición que la ley va a introducir en una sociedad y los mecanismos de coacción que sostienen el funcionamiento de la ley son otras cuestiones entre las más generales que puedan plantearse a una sociedad. Es cierto, a buen seguro, que yo planteo los problemas en términos locales, pero creo que eso me permite poner de relieve problemas que son al menos tan generales como los que suelen considerarse preceptivamente como tales. Después de todo, ¿la dominación de la razón no es tan general como la dominación de la burguesía?

—Cuando yo hablaba de visión general, hacía referencia esencialmente a la dimensión política de un problema y a su necesaria articulación dentro de una acción o un programa más amplios y al mismo tiempo ligados a ciertas contingencias histórico-políticas.

—La generalidad que trato de poner de manifiesto no es del mismo tipo que las otras. Y cuando se me reprocha no plantear más que problemas locales, se confunde el carácter local de mis análisis para poner de manifiesto problemas y cierta generalidad postulada de ordinario por los historiadores, los sociólogos, los economistas, etcétera.

Los problemas que planteo no son menos generales que los habitualmente expuestos por los partidos políticos o las grandes instituciones teóricas que definen los grandes problemas de la sociedad. Jamás sucedió que los partidos comunistas o socialistas, por ejemplo, pusieran en el orden del día de sus trabajos el análisis de lo que es el poder de la razón sobre la no razón. Tal vez no sea esa su misión. Pero si su problema no es ese, el suyo tampoco es forzosamente el mío.

—Lo que usted dice es perfectamente aceptable. Pero me parece que confirma cierta cerrazón o falta de disposición para abrir su discurso, justamente, al plano de la política…

—Pero ¿cómo es posible que los grandes aparatos teórico-políticos que definen los criterios del consenso en nuestra sociedad nunca hayan reaccionado ante los problemas tan generales que

yo planteo? Cuando expuse el problema de la locura, que es un problema general en todas las sociedades, y de particular importancia en la historia de la nuestra, ¿cómo es posible que en un principio la reacción haya sido el silencio, sucedido luego por la condena ideológica? Cuando, con otros, en un trabajo junto a quienes salían de la cárcel, con agentes de vigilancia, con las familias de los presos, traté de plantear en concreto el problema de la prisión en Francia, ¿sabe cómo respondió el PCF? Uno de sus diarios locales, de los suburbios de París, se preguntó por qué todavía no nos habían metido en la cárcel a los que hacíamos ese trabajo, y cuáles podían ser nuestros vínculos con la policía, habida cuenta de que esta nos toleraba.

Por eso digo: ¿Cómo hacen para reprocharme no plantear problemas generales, no tomar nunca posición con respecto a las grandes cuestiones presentadas por los partidos políticos? En realidad, planteo problemas generales y me cubren de anatemas; y después, cuando se dan cuenta de que el anatema no ha funcionado, o cuando se reconoce cierta importancia a los problemas formulados, me acusan de no estar en condiciones de desarrollar toda una serie de cuestiones en términos, justamente, generales. Pero yo rechazo ese tipo de generalidad que, además, tal y como se la concibe, tiene como primer efecto el de condenarme por los problemas que planteo o excluirme del trabajo que hago. Soy yo quien les pregunta: ¿por qué rechazan los problemas generales que planteo?

—No conozco el episodio que usted me cuenta acerca de su trabajo sobre los problemas de la prisión. Sea como fuere, no quería referirme a la cuestión de sus relaciones con la política francesa y, en particular, con la del PCF. Me hacía una pregunta más general. Para todo problema localizado se presenta siempre la necesidad de encontrar soluciones, aunque sean provisorias y transitorias, en términos políticos. De allí surge la necesidad de desplazar la visión de un análisis particular al examen de las posibilidades reales, a partir de las cuales puede desarrollarse un proceso de cambio y transformación. En ese equilibrio entre situación localizada y marco general se juega la función política.

—Es también una observación que me han hecho a menudo: "Usted nunca dice cuáles podrían ser las soluciones concretas a los problemas que plantea; no hace propuestas. Los partidos políticos, en cambio, están obligados a tomar posición frente a tal o cual situación; con su actitud, usted no los ayuda". Mi respuesta será: por razones que obedecen esencialmente a mi elección política, en el sentido lato de la expresión, no quiero ni por asomo desempeñar el papel de quien prescribe soluciones. Considero que el papel del intelectual no es hoy hacer la ley, proponer soluciones, profetizar, porque en esa función no puede sino contribuir al funcionamiento de una situación de poder determinada que, en mi opinión, es menester criticar.

Entiendo por qué los partidos políticos prefieren tener relaciones con intelectuales que ofrecen soluciones. Pueden así establecer con ellos relaciones de semejante a semejante; el intelectual hace una propuesta, el partido la critica o formula otra. Rechazo el funcionamiento del intelectual como el álter ego, el doble y al mismo tiempo la coartada del partido político.

—Pero ¿no cree que, comoquiera que sea, usted desempeña un papel con sus escritos, sus artículos, sus ensayos? Y de ser así, ¿cuál es?

—Mi papel es plantear cuestiones efectiva, verdaderamente, y hacerlo con el mayor rigor posible, con la mayor complejidad y dificultad, a fin de que una solución no surja de improviso de la cabeza de algún intelectual reformador y ni siquiera de la cabeza del buró político de un partido. Los problemas que trato de plantear, esas cosas tan embrolladas que son el crimen, la locura, el sexo, y que tocan a la vida cotidiana, no pueden resolverse con facilidad. Harán falta años, decenas de años de trabajo, que deberá realizarse en la base con las personas directamente interesadas, para devolverles el derecho a la palabra y la imaginación política. Acaso se logre entonces renovar una situación que, en los términos en que se plantea hoy en día, no hace sino desembocar en callejones sin salida y bloqueos. Me guardo bien de crear la ley. Trato más bien de plantear problemas, ponerlos en sazón, mostrarlos en una complejidad tal que consiga hacer ca-

llar a los profetas y los legisladores, todos los que hablan por los otros y delante de los otros. La complejidad del problema podrá aparecer entonces en su vínculo con la vida de la gente; y, por consiguiente, podrá aparecer la legitimidad de una elaboración común a través de las cuestiones concretas, los casos difíciles, los movimientos de rebelión, las reflexiones, los testimonios. Se trata de elaborar poco a poco y de introducir modificaciones capaces, si no de encontrar soluciones, sí al menos de cambiar los datos del problema.

Lo que yo querría facilitar es todo un trabajo social, dentro del cuerpo mismo de la sociedad y sobre ella misma. Querría participar en persona en ese trabajo sin delegar responsabilidades a ningún especialista, y a mí mismo menos que a nadie. Procurar que en el seno mismo de la sociedad los datos del problema se modifiquen y los bloqueos se deshagan. En suma, terminar con los portavoces.

—Quiero darle un ejemplo concreto. Hace dos o tres años, la opinión pública italiana se estremeció a raíz del caso de un chico que mató a su padre para poner fin a una trágica historia de golpes y humillaciones contra él mismo y su madre. ¿Cómo juzgar el homicidio, cometido por un menor, que, en el caso en cuestión, se producía en el apogeo de una serie de violencias inauditas infligidas por él padre? Aprieto de la magistratura, opinión pública sumamente dividida, discusiones ardorosas. Había aquí un episodio en el que era preciso encontrar la solución –transitoria, desde luego– a un problema muy delicado. Y aquí aparece la función decisiva del equilibrio y la elección política. El niño parricida recibió una sentencia relativamente leve en comparación con el código penal en vigencia; y, por supuesto, se la sigue discutiendo hasta el día de hoy. ¿No habría que tomar posición en situaciones de ese tipo?

—Italia me pidió que hiciera alguna declaración sobre ese caso. Contesté que ignoraba la situación. Pero en Francia hubo un hecho similar. Un hombre de treinta años, luego de matar a su esposa, sodomizó y despachó a martillazos a un niño de doce años. Ahora bien, el homicida había pasado más de quince años en instituciones psiquiátricas (desde los diez hasta los veinticinco

años, más o menos): la sociedad, los psiquiatras, las teorías médicas lo habían declarado no responsable al ponerlo bajo tutela y hacerlo vivir en condiciones espantosas. Salió y, transcurridos dos años, cometió ese crimen atroz. Y resulta que esta persona, juzgada no responsable hasta ayer, se torna de repente responsable. Pero lo más asombroso en este caso es que el homicida declaró: "Es verdad, soy responsable; ustedes han hecho de mí un monstruo y, por consiguiente, como soy un monstruo, córtenme la cabeza". Se lo condenó a prisión perpetua. Daba la casualidad de que en mi seminario del Collège de France yo había trabajado varios años sobre el problema de las pericias psiquiátricas; uno de los abogados del asesino, que había trabajado conmigo, me pidió que interviniera en la prensa y tomara posición con respecto al caso. Me negué, no me sentía a gusto para hacerlo. ¿Qué sentido habría tenido ponerse a profetizar o erigirse en censor? Cumplí mi papel político al poner de relieve el problema en toda su complejidad y generar dudas, incertidumbres, de manera tal que en lo sucesivo ningún reformador, ningún secretario general del sindicato de psiquiatras, fuera capaz de decir: "Esto es lo que hay que hacer". El problema se plantea ahora en condiciones propicias para fermentar durante años y provocar malestar. De allí saldrán cambios mucho más radicales que si me pidieran trabajar en la redacción de una ley que reglamentara la cuestión de las pericias psiquiátricas.

El problema es más complicado y profundo. Tiene la apariencia de una cuestión técnica, pero se trata de todo el problema no sólo de las relaciones entre medicina y justicia, sino también de las relaciones entre la ley y el saber; es decir, la manera en que un saber científico puede funcionar dentro de un sistema que es el de la ley. Problema gigantesco, enorme. Digo: ¿qué significa reducir su alcance al asignar a tal o cual legislador –sea filósofo o político– la tarea de redactar una nueva ley? Lo que cuenta es que ese conflicto tan difícil de superar, entre la ley y el saber, sea puesto a prueba, se agite en el corazón de la sociedad al punto de llevarla a definir otra relación con cada uno de los términos.

—Yo no sería tan optimista con respecto a esos posibles automatismos a los que usted aspira y que deberían inducir un reequilibrio entre la ley y el saber por intermedio de un movimiento interno a la sociedad civil...

—No he hablado de sociedad civil. Considero que la oposición teórica entre Estado y sociedad civil, sobre la cual trabaja la teoría política desde hace ciento cincuenta años, no es muy fecunda. Una de las razones que, para plantear la cuestión del poder, me impulsa a abordarlo, por decirlo de algún modo, en su medio mismo, el lugar donde se ejerce, sin buscar ni sus formulaciones generales ni sus fundamentos, es que rechazo la oposición entre un Estado presunto dueño del poder y que ejerce su soberanía sobre una sociedad civil, y esta última, que no sería depositaria de procesos similares de poder. Mi hipótesis es que la oposición entre Estado y sociedad civil no es pertinente.

—Comoquiera que sea, ¿no le parece que, en el fondo, al eludir en cierto modo la dimensión política, su propuesta corre el riesgo de representar una suerte de distracción respecto de los desafíos contingentes y complejos que se plantean en la sociedad, pero que tienen un efecto inmediato sobre el plano de las instituciones y los partidos?

—Viejo reproche grupuscular: acusar a los que no hacen lo mismo que uno de desviacionismo. Los problemas de los que me ocupo son problemas generales. Vivimos en una sociedad donde formación, circulación y consumo del saber son algo fundamental. Si la acumulación del capital ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad, no sucede de otra manera con la acumulación del saber. Ahora bien, el ejercicio, la producción, la acumulación del saber no pueden disociarse de los mecanismos del poder, con los cuales mantienen relaciones complejas que es preciso analizar. Desde el siglo XVI siempre se consideró que el desarrollo de las formas y los contenidos del saber era una de las más grandes garantías de liberación para la humanidad. Ese es uno de los grandes postulados de nuestra civilización, que se universalizó a través del mundo entero. Con todo, es un hecho ya comprobado por la Escuela de Fráncfort que la formación de

los grandes sistemas de saber tuvo también efectos y funciones de sojuzgamiento y dominación, lo cual lleva a una completa revisión del postulado de que el desarrollo del saber constituye una garantía de liberación. ¿No es ese un problema general?

¿Cree usted que plantear este tipo de problemas es procurar desviar la atención de los planteados por los partidos políticos? Es indudable que no se los puede asimilar directamente al tipo de generalidades que formulan los partidos, en el fondo sólo dispuestos a aceptar las generalidades codificadas que pueden incluirse en un programa, que funcionan como factores de agregación para sus clientelas y pueden integrarse a su táctica electoral. Pero no se puede aceptar que ciertos problemas se califiquen de marginales o locales o se diga que significan una desviación por el mero hecho de no pasar por el filtro de las generalidades aceptadas y codificadas por los partidos políticos.

—Cuando usted afronta la cuestión del poder, parece hacerlo sin remitirse directamente a la distinción entre los efectos por los cuales el poder se manifiesta dentro de los Estados y las diferentes instituciones. En ese sentido, alguien ha sostenido que el poder, para usted, no tendría ningún rostro, sería omnipresente. Así, ¿no habría diferencia alguna entre, digamos, un régimen totalitario y un régimen democrático?

—En *Vigilar y castigar* traté de mostrar que cierto tipo de poder ejercido sobre los individuos a través de la educación, por la formación de su personalidad, era correlativo, en Occidente, al nacimiento no sólo de una ideología, sino también de un régimen de tipo liberal. En otros sistemas políticos y sociales –la monarquía administrativa o el feudalismo–, semejante ejercicio del poder no habría sido posible. Siempre analizo fenómenos muy precisos y localizados: por ejemplo, la formación de los sistemas disciplinarios en la Europa del siglo XVIII. No lo hago para decir que la civilización occidental es una civilización disciplinaria en todos sus aspectos. Los sistemas de disciplina son aplicados por algunos a otros. Hago una diferencia entre gobernantes y gobernados. Me esfuerzo por explicar por qué y cómo esos sistemas nacieron en tal época, en tal país, para responder a tales necesidades. No ha-

blo de sociedades que no tengan ni geografía ni calendario. No veo, en rigor, cómo podría objetárseme que no establezco diferencias entre, por ejemplo, los regímenes totalitarios y los que no lo son. En el siglo XVIII no había Estados totalitarios en el sentido moderno.

—Pero, si se quisiera considerar su investigación como una experiencia de la Modernidad, ¿qué enseñanza podría extraerse de ella? En efecto, el hecho de que las grandes cuestiones de la relación entre saber y poder se vuelvan a proponer sin resolverse, tanto en las sociedades democráticas como en las sociedades totalitarias, llevaría a pensar en suma que no se establece ninguna diferencia sustancial entre unas y otras. En otras palabras, los mecanismos de poder que usted analiza son idénticos, o casi, en todos los tipos de sociedad del mundo moderno.

—Cuando me hacen una objeción de ese tipo, me acuerdo de los psiquiatras que, después de haber leído *Historia de la locura*, que abordaba argumentos relativos al siglo XVIII, dijeron: "Foucault nos ataca". No era sin embargo culpa mía que ellos se reconocieran en lo que había escrito. Eso no hace más que probar que unas cuantas cosas no han cambiado.

Cuando escribí el libro sobre las prisiones, no hice naturalmente alusión a las prisiones de las democracias populares o la Unión Soviética; me ocupaba de la Francia del siglo XVIII, y más precisamente entre 1760 y 1840. El análisis se detiene en 1840. Pero hete aquí que me dijeron: "¡Usted no hace diferencia alguna entre un régimen totalitario y un régimen democrático!". ¿Qué los hace pensar eso? Una reacción de ese tipo sólo prueba que lo que digo se considera, en el fondo, como actual. Sitúelo en la Unión Soviética o en un país occidental, no importa, es cosa suya. Yo me esfuerzo, al contrario, por mostrar hasta qué punto se trata de problemas históricamente situados, en una época determinada.

Dicho esto, creo que las técnicas del poder pueden trasladarse, en el curso de la historia, del ejército a la escuela, etc. Su historia es relativamente autónoma con respecto a los procesos económicos que se desarrollan. Piense en las técnicas empleadas en las colonias de esclavos de América Latina, y que podemos volver

a encontrar en la Francia o la Inglaterra decimonónicas. Existe pues una autonomía –relativa, no absoluta– de las técnicas de poder. Pero jamás sostuve que un mecanismo de poder baste para caracterizar una sociedad.

¿Los campos de concentración? Se dice que son una invención inglesa; pero esto no significa ni autoriza a sostener que Inglaterra haya sido un país totalitario. Si hay un país que en la historia de Europa no ha sido totalitario, es Inglaterra, pero inventó los campos de concentración que han sido uno de los principales instrumentos de los regímenes totalitarios. Ahí tiene un ejemplo de trasposición de una técnica de poder. Pero jamás he dicho ni contemplo la posibilidad de decir que la existencia de los campos de concentración, tanto en los países democráticos como en los países totalitarios, pueda significar que no hay diferencias entre unos y otros.

—Entendido. Piense un momento, no obstante, en la funcionalidad política, las repercusiones de su discurso en la formación del sentido común. El análisis riguroso pero también delimitado de las tecnologías de poder ¿no conducirá a una especie de "indiferentismo" con respecto a los valores, a las grandes elecciones de los diferentes sistemas políticos y sociales contemporáneos?

—Hay una tendencia que consiste en absolver a un régimen político determinado de todo lo que pueda hacer, en nombre de los principios en que se inspira. La democracia o, mejor, cierto liberalismo desarrollado en el siglo XIX, fue el que perfeccionó técnicas extremadamente coercitivas que, en algún sentido, funcionaron como contrapeso de una libertad económica y social otorgada en otros ámbitos. No se podía, naturalmente, liberar a los individuos sin domesticarlos. No veo por qué vamos a desconocer la especificidad de una democracia si decimos cómo y por qué tuvo necesidad de esas técnicas. Que estas hayan podido ser retomadas por regímenes de tipo totalitario, que las hicieron funcionar de determinada manera, es posible y no lleva a suprimir la diferencia entre los dos regímenes. No se puede hablar de una diferencia de valor si esta no se articula con una diferencia ana-

lizable. No se trata de decir: "Esto es mejor que aquello", si no se dice en qué consiste esto y en qué aquello.

Como intelectual, no quiero profetizar ni hacerme el moralista, anunciar que los países occidentales son mejores que los del Este, etc. La gente ha alcanzado la mayoría de edad política y moral. Les toca elegir individual y colectivamente. Es importante decir cómo funciona un régimen determinado, en qué consiste, e impedir toda una serie de manipulaciones y mistificaciones. Pero la elección la debe hacer la gente.

—Hace dos o tres años se difundió en Francia la moda de los nuevos filósofos: una corriente cultural de la que podríamos decir, brevemente, que se sitúa en una línea de rechazo de la política. ¿Qué actitud y qué juicio ha tenido usted con respecto a ellos?

—No sé qué dicen los nuevos filósofos. No leí gran cosa de ellos. Se les atribuye la tesis de que no habría diferencia: el amo siempre sería el amo y, pasara lo que pasase, estaríamos metidos en la trampa. No sé si esa es de verdad su tesis. En todo caso, no es en absoluto la mía. Trato de realizar los análisis más precisos y más diferenciales para indicar cómo cambian, se transforman y se desplazan las cosas. Cuando estudio los mecanismos de poder, procuro estudiar su especificidad; nada me es más ajeno que la idea de un amo y señor que nos impone su propia ley. No admito ni la noción de señorío ni la universalidad de la ley. Al contrario, me consagro a comprender mecanismos de ejercicio concreto del poder, y lo hago porque quienes están inmersos en esas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden, en sus acciones, su resistencia y su rebelión, escapárseles, transformarlas; en una palabra, dejar de estar sometidos. Y si no digo lo que hay que hacer, no es porque crea que no hay que hacer nada. Muy por el contrario, me parece que quienes, al reconocer las relaciones de poder en las cuales están implicados, han decidido resistirlas o escapar a ellas, tienen mil cosas por hacer, inventar, forjar. Desde ese punto de vista, toda mi investigación se basa en un postulado de optimismo absoluto. No hago mis análisis para decir: así son las cosas, ustedes han caído en la trampa. Sólo digo esas cosas en la

medida en que considero que contribuyo a transformarlas. Todo lo que hago, lo hago para que sirva.

—Ahora querría recordarle el contenido de una carta que usted envió a L'Unità *el 1° de diciembre de 1978.*[2] *En ella expresaba, en especial, su disposición a realizar un encuentro y entablar una discusión con los intelectuales comunistas italianos acerca de toda una serie de argumentos. Lo cito: "el funcionamiento de los Estados capitalistas y de los Estados socialistas; los tipos de sociedades propios de esos diferentes países; el resultado de los movimientos revolucionarios en el mundo; la organización de la estrategia de los partidos en Europa Occidental; el desarrollo, casi por doquier, de los aparatos de represión y las instituciones de seguridad; el difícil enlace entre las luchas locales y los objetivos generales". Esa discusión, al sacar a la luz las diferencias que separan a campos e interlocutores, y por lo tanto las dimensiones de la investigación, no debería ser polémica ni estar destinada a alejarlos. Querría preguntarle cuál es el sentido, si puede precisarlo, de lo que usted propone.*

—Se trataba de temas propuestos como base de una discusión posible. Me parece, en efecto, que a través de la crisis económica actual y las grandes oposiciones y conflictos que se esbozan entre naciones ricas y pobres (entre países industrializados y no industrializados) puede verse el nacimiento de una crisis de gobierno. Por gobierno entiendo el conjunto de las instituciones y prácticas por medio de las cuales se guía a los hombres desde la administración hasta la educación. Me parece que ese conjunto de procedimientos, técnicas y métodos que garantizan la conducción de unos hombres por otros está hoy en crisis, tanto en el mundo occidental como en el mundo socialista. También allí la gente siente cada vez más malestar, dificultades, intolerancia por el modo como se la guía. Se trata de un fenómeno que se expresa en formas de resistencia, a veces de revuelta, en torno

2 Michel Foucault, "Lettera de Michel Foucault a *L'Unità*", *L'Unità*, 55(285), 1° de diciembre de 1978, p. 1; versión francesa: "Lettre de Foucault à *L'Unità*", en *DE*, vol. 2, núm. 254, p. 718. [N. del E.]

de cuestiones que incumben en igual medida a lo cotidiano y a grandes decisiones como el establecimiento de una industria atómica o el hecho de poner a las personas en tal o cual bloque económico y político en el que no se reconocen. Creo que, en la historia de Occidente, podemos encontrar un período que se asemeja al nuestro, aun cuando, como es obvio, las cosas nunca se repiten, ni siquiera las tragedias en forma de comedia: me refiero al final de la Edad Media. Del siglo XV al siglo XVI se observó toda una reorganización del gobierno de los hombres, una ebullición que dio lugar al protestantismo, la formación de los grandes Estados nacionales, la constitución de las monarquías autoritarias, la distribución de los territorios bajo la autoridad de administraciones, la Contrarreforma, el nuevo modo de presencia de la Iglesia Católica en el mundo. Todo eso fue una especie de gran reordenamiento de la manera de gobernar a los hombres en sus relaciones tanto individuales como sociales, políticas. En mi opinión, estamos de nuevo ante una crisis de gobierno. La totalidad de los procedimientos utilizados por los hombres para conducirse unos a otros es puesta en cuestión, no, desde luego, por quienes conducen, quienes gobiernan, si bien estos no pueden dejar de tomar nota de las dificultades. Estamos acaso en los comienzos de una gran crisis de revaluación del problema del gobierno.

—En ese tipo de investigación, ha señalado usted, "los instrumentos de análisis son inciertos, cuando no están ausentes". Y los puntos de partida para la realización de algunos análisis y la determinación de las orientaciones y los juicios son completamente diferentes. Por otra parte, usted aspira a una confrontación que supere las polémicas.

—He sido objeto de ataques a veces violentos por parte de intelectuales comunistas franceses e italianos. Como no hablo italiano y me cuesta entender el sentido de sus críticas, nunca les he respondido. Pero visto que hoy manifiestan la voluntad de abandonar ciertos métodos estalinistas en las discusiones teóricas, querría proponerles dejar de lado ese juego en el que uno dice algo y otro lo denuncia como ideólogo de la burguesía, enemigo de clase, e

iniciar en cambio un debate serio. Si se reconoce, por ejemplo, que lo que digo de la crisis de la gubernamentalidad constituye un problema importante, ¿por qué no partir de allí para lanzar un debate profundo? Creo además que los comunistas italianos se inclinan más que los comunistas franceses a dar cabida a toda una serie de problemas ligados, por ejemplo, a la medicina, a la gestión local de los problemas económicos y sociales, problemas concretos que plantean el problema más general de la relación entre la legislación y la normalización, la ley y la norma, y la justicia y la medicina en las sociedades contemporáneas. ¿Por qué no hablar juntos de ello?

—Pero siempre a propósito de la polémica, usted ha aclarado asimismo que no le gusta ni acepta ese tipo de discusiones "que remedan la guerra y parodian la justicia". ¿Puede explicar mejor a qué se refería?

—Las discusiones sobre temas políticos son parasitarias del modelo de la guerra: se identifica a quien tiene ideas diferentes como un enemigo de clase, contra el cual habría que combatir hasta la victoria. El gran tema de la lucha ideológica me causa un poco de gracia, habida cuenta de que los vínculos teóricos de cada cual, cuando se los observa en su historia, son bastante confusos y fluctuantes y no tienen el carácter neto de una frontera al otro lado de la cual hay que hacer retroceder al enemigo. Esa lucha que se procura librar contra el enemigo ¿no es en el fondo una manera de infundir un poco de seriedad en pequeñas disputas sin gran importancia? ¿Los intelectuales no esperan, a través de la lucha ideológica, atribuirse un peso político superior al que realmente tienen? ¿La seriedad no pasará más bien por hacer investigaciones unos al lado de otros, más o menos divergentes? A fuerza de decir "combato contra un enemigo", el día en que nos encontremos frente a él en una situación de guerra real, cosa que siempre puede suceder, ¿no vamos a tratarlo como tal? De seguir este camino se llega directamente a la opresión: es peligroso. Me doy cuenta de que un intelectual, al imitar la guerra contra un adversario ideológico, puede desear que un partido o una sociedad lo tomen en serio. Pero esto me parece

peligroso. Más valdría considerar que aquellos con quienes uno está en desacuerdo se han equivocado o que uno mismo no ha comprendido lo que querían hacer.

2. Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles
Conversación con Michel Foucault

[Entrevista con Jean-Pierre Joecker, M. Overd y Alain Sanzio, 1982.]

—*El libro de K. J. Dover,* Homosexualidad griega,[1] *presenta la homosexualidad en la antigua Grecia bajo una nueva luz.*

—Lo más importante en ese libro es, me parece, que Dover muestra que nuestro recorte de las conductas sexuales entre homosexualidad y heterosexualidad no es en absoluto pertinente para los griegos y los romanos. Esto significa dos cosas: por un lado, que ellos no tenían la noción, el *concepto* de homosexualidad, y por otro, que no tenían la experiencia. Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no se vivía como homosexual. Eso me parece fundamental.

Cuando un hombre hacía el amor con un muchacho, la división moral pasaba por las preguntas: ¿este hombre es activo o pasivo, y hace el amor con un muchacho imberbe –la aparición de la barba definía una edad límite– o no? La combinación de esas dos clases de división instaura un perfil muy complejo de moralidad e inmoralidad. En consecuencia, no tiene ningún sentido decir que los griegos toleraban la homosexualidad. Dover destaca claramente la complejidad de la relación entre hombres y muchachos, que estaba muy codificada. Se trataba de comportamientos de huida y protección en los segundos, y de persecución y cortejo en los primeros. Existía, pues, toda una civilización de la pederas-

1 Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978 [trad. cast.: *Homosexualidad griega*, Barcelona, El Cobre, 2008]. [N. del E.]

tia, del amor hombre-muchacho, que entrañaba, como siempre ocurre cuando hay una codificación de ese tipo, la valorización o la desvalorización de ciertas conductas. Eso es, si se quiere, lo que retendré del libro de Dover; y esto permite, me parece, despejar no pocas cosas en el análisis histórico que puede hacerse con respecto a las famosas prohibiciones sexuales y a la noción misma de prohibición. Creo que se trata de tomar las cosas de otra manera, es decir, de hacer la historia de una familia de experiencias, de diferentes modos de vida; se trata de hacer la historia de los diversos tipos de relaciones entre personas del mismo sexo, según las edades, etc. En otras palabras, el modelo histórico no debe ser la condena de Sodoma.

Querría agregar algo que no está en Dover y que se me ocurrió el año pasado. Hay toda una discusión teórica sobre el amor a los muchachos en Grecia, desde Platón hasta Plutarco, Luciano y otros. Y lo que me impresionó mucho en esta serie de textos teóricos es lo siguiente: para un griego o un romano es muy difícil aceptar la idea de que un muchacho, que se verá en la obligación –a causa de su condición de hombre libre nacido en una gran familia– de ejercer responsabilidades familiares y sociales y un poder sobre los otros –senador en Roma, político orador en Grecia–, aceptar la idea, reitero, de que ese muchacho ha sido *pasivo* en su relación con un hombre. Es una especie de cosa impensable en el juego de los valores morales, que tampoco puede asimilarse a una prohibición. Que un hombre persiga a un muchacho no es algo criticable, y que ese muchacho sea un esclavo, sobre todo en Roma, no puede más que ser natural. Como decía un refrán: "Para un esclavo, dejarse dar por el culo es una necesidad; para un hombre libre, es una vergüenza, y para un liberto, un servicio prestado". En contraste, por lo tanto, es inmoral para un joven libre dejarse dar por el culo; en ese contexto puede comprenderse la ley que prohíbe a los ex prostitutos ejercer cargos políticos. Se llamaba "prostituto" no a quien hacía la calle, sino a quien había sido mantenido sucesivamente y a la vista de todos por personas distintas; el hecho de que hubiera sido pasivo, objeto de placer, volvía inadmisible la posibilidad de que ejerciera autoridad alguna. Ese es el punto contra el cual siempre tropiezan los textos

teóricos. Para ellos se trata de construir un discurso que consista en probar que el único amor verdadero debe excluir las relaciones sexuales con un muchacho y consagrarse a las relaciones afectivas pedagógicas de cuasi paternidad. Esta es, de hecho, una manera de hacer aceptable una práctica amorosa entre hombre libre y muchacho libre, a la vez que se niega y se traspone lo que ocurre en la realidad. En consecuencia, la existencia de esos discursos no debe interpretarse como el signo de una tolerancia de la homosexualidad, tanto en la práctica como en el pensamiento, sino más bien como el signo de una *turbación*; si se habla de ella es porque constituye un problema, pues hay que recordar el siguiente principio: el hecho de que en una sociedad se hable de algo no significa que se lo admita. Para explicar un discurso, no hay que examinar la realidad presuntamente reflejada por él, sino la del problema que hace que uno esté obligado a hablar de ello. La obligación de hablar de esas relaciones entre hombres y muchachos –cuando se habla mucho menos de las relaciones matrimoniales con las mujeres– obedece a que moralmente era mucho más difícil aceptarlas.

—Era difícil aceptarlas moralmente y, sin embargo, en la práctica toda la sociedad griega se funda en esas relaciones pederásticas, digamos pedagógicas en sentido lato. ¿No hay en ello una ambigüedad?

—En efecto, he simplificado un poco. Lo que hay que tener en cuenta en el análisis de esos fenómenos es la existencia de una sociedad monosexual, porque hay una separación muy clara entre los hombres y las mujeres. Había sin duda relaciones muy densas entre mujeres, pero las conocemos mal porque no existe prácticamente ningún texto teórico, reflexivo, escrito por mujeres, sobre el amor y la sexualidad antiguos; hago a un lado los textos de algunas pitagóricas o neopitagóricas entre los siglos VIII y I a.C., y la poesía. En cambio, disponemos de toda clase de testimonios que remiten a una sociedad monosexual masculina.

—¿Cómo podría explicarnos el hecho de que esas relaciones monosexuales hayan finalmente desaparecido en Roma, mucho antes del cristianismo?

—A decir verdad, me parece que sólo puede constatarse la desaparición de las sociedades monosexuales en una escala masiva en el siglo XVIII europeo. En la sociedad romana, la mujer de una gran familia tenía un papel importante en el plano familiar, social y político. Pero no es tanto el crecimiento del papel de la mujer lo que provocó la dislocación de las sociedades monosexuales; sería más bien la instauración de nuevas estructuras políticas que impidieron a la amistad seguir teniendo las funciones sociales y políticas que le eran propias hasta entonces; si se quiere, el desarrollo de instituciones de la vida política hizo que las relaciones de amistad, posibles en una sociedad aristocrática, ya no lo fueran. Pero esto no es más que una hipótesis...

—Lo que usted dice me lleva a plantear un problema en relación con el origen de la homosexualidad, donde debo separar la de los hombres de la de las mujeres. Me refiero a que la homosexualidad masculina, en Grecia, sólo puede existir en una sociedad muy jerarquizada, donde las mujeres ocupan el nivel más bajo. Me parece que, al retomar y hacer suyo el ideal griego, la sociedad gay masculina del siglo XX legitima así una misoginia que, otra vez, rechaza a las mujeres.

—Creo, en efecto, que ese mito griego tiene alguna influencia, pero sólo cumple el papel que se le pide cumplir: no por referirse a él uno tiene tal o cual comportamiento, sino que, por tener ese comportamiento, se va a referir a él reconfigurándolo. Me impresiona mucho, efectivamente, que en Norteamérica la sociedad de los homosexuales sea una sociedad monosexual con modos de vida, una organización en el nivel de las profesiones, una serie de placeres que no son de orden sexual. Así, que haya homosexuales que viven en grupo, en comunidad, en una relación perpetua de intercambios, delata a las claras el retorno de la monosexualidad. Las mujeres, con todo, también vivieron en grupos monosexuales, pero en muchos casos era, desde luego, porque estaban forzadas a hacerlo; era una respuesta, a menudo

innovadora y creadora, a un estatus que se les imponía. Pienso aquí en el libro de una norteamericana, *Surpassing the Love of Men*,[2] muy interesante. La autora, Lilian Faderman, estudia las amistades femeninas desde el siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX sobre las siguientes bases: "No me preguntaré jamás si entre ellas esas mujeres tenían o no relaciones sexuales. Por una parte, me limitaré a considerar la red de esas amistades o la historia misma de una amistad, y a ver cómo se desenvuelve, cómo vive la pareja, qué tipos de conducta entraña, cómo estaban ligadas las mujeres unas a otras; y, por otra parte, cuál es la experiencia vivida, el tipo de afecto y de apego ligados a esa situación".

Surge entonces toda una cultura de la monosexualidad femenina, de la vida entre mujeres, que es apasionante.

—*Sin embargo, lo que usted decía al respecto en* Gai Pied *y lo que dice ahora me parece problemático en este aspecto: estudiar los agrupamientos monosexuales femeninos sin plantear la cuestión de la sexualidad significa a mi juicio persistir en la actitud de confinar a las mujeres en el dominio del sentimiento con los eternos estereotipos: su libertad de contactos, su afectividad libre, sus amistades, etcétera.*

—Tal vez le parezca que soy laxista, pero creo que los fenómenos que querríamos estudiar son tan complejos y están tan precodificados por las grillas de análisis prefabricadas que es preciso aceptar métodos, parciales, es cierto, pero generadores de nuevas reflexiones, y que hacen posible poner de relieve nuevos fenómenos. Esos métodos permiten superar los términos completamente gastados que tenían vigencia en la década de 1970: prohibiciones, leyes, represiones. Dichos términos fueron muy útiles en sus efectos políticos y de conocimiento, pero se puede tratar de renovar los instrumentos de análisis. Desde ese punto de vista, la libertad de actitud

2 Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York, William Morrow, 1981. [N. del E.]

me parece mucho más grande en Norteamérica que en Francia. Lo cual no significa que haya que sacralizar.

—*Podríamos hablar tal vez del libro de John Boswell,* Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.[3]

—Es un libro interesante, porque reitera cuestiones conocidas y presenta algunas nuevas. Cuestiones conocidas y que desarrolla: lo que llamamos moral sexual cristiana, e incluso judeocristiana, es un mito. Basta con consultar los documentos: esa famosa moral que localiza las relaciones sexuales en el matrimonio, que condena el adulterio y cualquier conducta no procreadora y no matrimonial, se construyó mucho antes del cristianismo. Todas estas formulaciones se encuentran en los textos estoicos, pitagóricos, y son ya tan "cristianas" que los cristianos las retoman tal cual llegan hasta ellos. Hay, sí, algo bastante sorprendente, y es que esa moral filosófica aparecía de algún modo a destiempo, después de un movimiento real de matrimonialización en la sociedad, de valorización del matrimonio y las relaciones afectivas entre los esposos... En Egipto se han hallado contratos de matrimonio que datan del período helenístico, en los cuales las mujeres exigían la fidelidad sexual del marido, y este se comprometía a respetarla. Estos contratos no provienen de las grandes familias sino de los medios urbanos, un poco populares.

Como los documentos son escasos, se puede formular la hipótesis de que los textos estoicos sobre esa nueva moral matrimonial destilaban en los medios cultos lo que ya tenía vigencia en los medios populares. De este modo se produce por lo tanto un vuelco completo en el paisaje que nos es familiar, el de un mundo grecorromano con una licencia sexual maravillosa que el cristianismo destruyó de un solo golpe.

3 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [trad. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, Muchnik, 1993]. [N. del E.]

De allí partió Boswell, que comprobó muy sorprendido hasta qué punto el cristianismo se ajusta a lo que existía con anterioridad a él, en particular en relación con el problema de la homosexualidad. Hasta el siglo IV, el cristianismo retoma el mismo tipo de moral, y se limita a apretar las tuercas. Los nuevos problemas van a plantearse, en mi opinión, con el desarrollo del monacato, justamente a partir del siglo IV. Surge entonces la exigencia de la virginidad. En los textos ascéticos cristianos se insistía antes en el problema del ayuno, no comer demasiado, no pensar demasiado en comer; poco a poco se desarrolla una obsesión por las imágenes de concupiscencia, las imágenes libidinosas. Tenemos entonces cierto tipo de experiencia, de relación con los deseos y el sexo que es bastante nueva. En cuanto a la homosexualidad, aun cuando encontremos, por ejemplo en Basilio de Cesarea, una condena de la amistad entre varones como tal, esta no se traslada al conjunto de la sociedad. Me parece indudable que la gran condena de la homosexualidad propiamente dicha data de la Edad Media, entre los siglos VIII y XII; Boswell menciona claramente el siglo XII, pero la situación ya se esboza en unos cuantos textos de penitenciales de los siglos VIII y IX. Sea como fuere, es preciso deshacer por completo la imagen de una moral judeocristiana y darse cuenta de que esos elementos se introdujeron en diferentes épocas en torno de algunas prácticas e instituciones que pasaban de determinados medios a otros.

—Para volver a Boswell, lo que me parece sorprendente es que haya hablado de una subcultura gay en el siglo XII, uno de cuyos representantes sería el monje Elredo de Rieval.

—En efecto, ya en la Antigüedad hay una cultura pederástica cuyo debilitamiento vemos en la contracción de la relación hombre-muchacho, a partir del Imperio Romano. Un diálogo de Plutarco da cuenta de esa transformación: todos los valores modernos se ponen del lado de la mujer de más edad que el muchacho, y lo que se valoriza es su relación; cuando dos aficionados a los mozos se presentan, se los ridiculiza un poco y son notoriamente los menospreciados de esta historia; ya no aparecen, además, al final

del diálogo. Así se contrajo la cultura pederástica. Pero, por otra parte, no hay que olvidar que el monacato cristiano se presentó como la continuación de la filosofía; estábamos, pues, frente a una sociedad monosexual. Como las muy elevadas exigencias del primer monacato se moderaron con mucha rapidez, y si se admite que a partir de la Edad Media los monasterios eran los únicos depositarios de la cultura, tenemos reunidos todos los elementos que explicarían por qué se puede hablar de subcultura gay. A ellos hay que agregar el de la guía espiritual, y por lo tanto de la amistad, la relación afectiva intensa entre viejos y jóvenes monjes considerada como posibilidad de salvación; había en ese aspecto una forma predeterminada en la Antigüedad, que era la del tipo platónico. Si se admite que hasta el siglo XII el platonismo constituye la base de la cultura para esta elite eclesiástica y monacal, creo que el fenómeno se explica.

—Yo había creído comprender que Boswell postulaba la existencia de una homosexualidad consciente.

—Boswell comienza con un largo capítulo donde justifica su proceder, por qué toma a los gays y la cultura gay como hilo conductor de su historia. Y, al mismo tiempo, está absolutamente convencido de que la homosexualidad no es una constante transhistórica. Su idea es la siguiente: si hay hombres que tienen relaciones sexuales entre sí, sean un adulto y un joven, sean en el marco de la ciudad o del monasterio, no es sólo porque los otros toleran tal o cual forma de acto sexual; hay forzosamente implicada una cultura, es decir, modos de expresión, valorizaciones, etc., y por ende el reconocimiento, por parte de los propios sujetos, de lo que esas relaciones tienen de específico. Se puede admitir esta idea, en efecto, en cuanto no se trata de una categoría sexual o antropológica constante, sino de un fenómeno cultural que se transforma en el tiempo sin dejar de mantenerse en su formulación general: relación entre individuos del mismo sexo que entraña un modo de vida en el que está presente la conciencia de ser singular entre los otros. En el fondo, ese es también un aspecto de la monosexualidad. Habría que ver si, por el lado de las mujeres, no pue-

de imaginarse una hipótesis equivalente que implique categorías de mujeres muy variadas, una subcultura femenina en la que el hecho de ser mujer suponga la existencia de posibilidades de relación con las otras mujeres que no son dadas a los hombres, claro está, y ni siquiera a las demás mujeres. Me parece que en torno de Safo y de su mito hubo esta forma de subcultura.

—Efectivamente, algunas investigaciones feministas recientes parecen ir en ese sentido, en particular por el lado de las mujeres trovadoras, cuyos textos se dirigían a mujeres, pero la interpretación es difícil, porque no se sabe si sólo eran portavoces de algunos señores como los trovadores hombres. De todas maneras, hay algunos textos que hablan, como lo hace Christine de Pisan, del "femenino sexo", y que prueban que había presuntamente cierta conciencia de una cultura femenina autónoma, puesta en peligro, además, por la sociedad de los hombres. ¿Hay que hablar, empero, de cultura gay femenina, si tenemos en cuenta por añadidura que el término "gay" me parece un poco inoperante para las mujeres?

—En efecto, ese término tiene una significación mucho más restringida en Francia que entre los norteamericanos. Sea como fuere, me parece que, al postular una cultura gay al menos masculina, Boswell no se contradice en lo referido a la tesis según la cual la homosexualidad no es una constante antropológica a veces reprimida y a veces aceptada.

—En La voluntad de saber *usted analiza la discursivización del sexo, proliferante en la época moderna; con la salvedad de que, en ese discurso sobre el sexo, la homosexualidad parece estar ausente, al menos hasta alrededor de 1850.*

—Me gustaría llegar a comprender cómo ciertos comportamientos sexuales se convierten en un momento dado en problemas y dan lugar a análisis que constituyen objetos de saber. Intentamos descifrar esos comportamientos, comprenderlos y clasificarlos. Lo interesante no es tanto una historia social de los comportamientos sexuales, una psicología histórica de las actitudes con respecto a la sexualidad, como una historia de la problematización de di-

chos comportamientos. Hay dos edades de oro de la problematización de la homosexualidad como monosexualidad, es decir, de las relaciones entre hombres y hombres, y hombres y muchachos. La primera es la del período griego, helenístico, que termina a grandes rasgos durante el Imperio Romano. Sus últimos grandes testimonios son el diálogo de Plutarco, las disertaciones de Máximo de Tiro y el diálogo de Luciano.[4]

Mi hipótesis es –aunque sea una práctica corriente– que, si hablaron mucho de eso, es porque constituía un problema.

En las sociedades europeas la problematización fue mucho más institucional que verbal: desde el siglo XVII se aplicó un conjunto de medidas, persecuciones y condenas contra aquellos a quienes todavía no se llamaba homosexuales sino sodomitas. Es una historia muy complicada, y diría que es una historia en tres tiempos.

Desde la Edad Media existía una ley contra la sodomía que se sancionaba con la pena de muerte, y cuya aplicación –lamentable, es verdad– fue muy limitada. Habría que estudiar la economía de este problema, la existencia de la ley, el marco en el cual se aplicó y las razones por las que sólo se aplicó en cada caso. El segundo nivel es la práctica policial contra la homosexualidad, muy clara en Francia a mediados del siglo XVII, una época en que las ciudades son un hecho real y concreto, cuando está vigente cierto tipo de zonificación policial y, por ejemplo, se señala la detención relativamente masiva de homosexuales en lugares como los jardines del Luxemburgo, Saint-Germain-des-Prés o el Palais-Royal. Se observan así decenas de arrestos, se apuntan los nombres, se

4 Plutarco, *Dialogue sur l'amour; Histoires d'amour*, edición y traducción de R. Flacelière y M. Cuvigny, París, Les Belles Lettres, 1980 [trad. cast.: *Erótico*, en *Obras morales y de costumbres*, vol. 10, Madrid, Gredos, 2003]; Máximo de Tiro, "L'amour socratique", disertaciones XVIII-XXI, en *Dissertations de Maxime de Tyr*, traducción de J.-J. Combes-Dounous, París, Bossange, Masson et Besson, año XI [1802], 2 vols. [trad. cast.: *Disertaciones filosóficas*, vol. 2, *XVIII-XLI*, Madrid, Gredos, 2005], y Luciano de Samosata, *Dialogues des courtisanes, suivis de Lucius ou l'Âne*, traducción de E. Talbot, París, Les Éditions du Courrier graphique, 1946 [trad. cast.: *Diálogos de las cortesanas*, en *Diálogos de los dioses - Diálogos de los muertos - Diálogos marinos - Diálogos de las cortesanas*, Madrid, Alianza, 2005]. [N. del E.]

detiene a la gente durante algunos días o sencillamente se la suelta. Algunos pueden "quedar a la sombra" sin proceso. Se instala todo un sistema de trampas y amenazas con soplones, polizontes, todo un mundillo cuya presencia se advierte muy pronto, ya en los siglos XVII y XVIII. Los expedientes de la biblioteca del Arsenal son muy elocuentes: los arrestados son obreros, curas, militares, así como miembros de la pequeña nobleza. La situación se inscribe en el marco de una vigilancia y una organización de un mundo prostitucional de mujeres livianas –mantenidas, bailarinas, actrices de mala muerte–, en pleno desarrollo durante el siglo XVIII. Pero me parece que la vigilancia de la homosexualidad comenzó un poco antes.

La tercera y última etapa es por supuesto la entrada ruidosa, a mediados del siglo XIX, de la homosexualidad al campo de la reflexión médica. Una entrada que se había hecho con discreción a lo largo del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

Un fenómeno social de gran escala, mucho más complicado que una simple invención de médicos.

—¿Cree usted, por ejemplo, que los trabajos médicos de Hirschfeld[5] *a comienzos del siglo XX y sus clasificaciones encerraron a los homosexuales?*

—Esas categorías sirvieron, en efecto, para patologizar la homosexualidad, pero eran igualmente categorías de defensa, en nombre de las cuales podían reivindicarse derechos. El proble-

5 Referencia a Magnus Hirschfeld (1868-1935), jefe de redacción entre 1899 y 1925 del *Jahrbuch für sexuelle Zwischentufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* (Leipzig, Max Spohr), anuario dedicado a los "estados sexuales intermedios", donde publica artículos originales y reseñas de obras. Entre los libros de Hirschfeld cabe mencionar, en especial: *Von Wesen der Liebe: Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage der Bisexualität*, Leipzig, Max Spohr, 1906; *Die Transvestiten: eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb, mit umfangreichen casuistischen und historischen Material*, dos volúmenes, Berlín, Pulvermacher, 1910-1912, y *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlín, Louis Marcus, 1914. Véase C. Nicolas, "Les pionniers du mouvement homosexuel", *Masques, revue des homosexualités*, 8, primavera de 1981, pp. 83-89. [N. del E.]

ma sigue siendo de mucha actualidad: entre la afirmación "soy homosexual" y la negativa a decirlo hay toda una dialéctica muy ambigua. Es una afirmación necesaria, porque es la afirmación de un derecho, pero al mismo tiempo es la jaula, la trampa. Algún día, la pregunta "¿es usted homosexual?" será tan natural como la pregunta "¿es usted soltero?". Pero, después de todo, ¿por qué suscribiríamos la obligación de decir esa elección? No podemos jamás estabilizarnos en una posición; hay que definir, según los momentos, el uso que le damos.

—*En una entrevista concedida a la revista* Gai Pied,[6] *usted dice que es preciso "obstinarse en ser homosexual", y al final habla de "relaciones variadas, polimorfas". ¿No es contradictorio?*

—Quería decir "es preciso obstinarse en ser gay", situarse en una dimensión donde las elecciones sexuales que uno hace están presentes y tienen efectos sobre la totalidad de nuestra vida. También quería decir que esas elecciones sexuales deben ser al mismo tiempo creadoras de modos de vida. Ser gay significa que esas elecciones se difunden a través de toda la vida, y es también una manera determinada de rechazar los modos de vida propuestos, hacer de la elección sexual el operador de un cambio de existencia. No ser gay es decir: "¿Cómo voy a poder limitar los efectos de mi elección sexual de tal manera que mi vida no cambie en nada?".[7]

Diré que uno tiene que usar su sexualidad para descubrir, inventar nuevas relaciones. Ser gay es ser en devenir y, para responder a su pregunta, agregaría que no hay que ser homosexual sino empeñarse en ser gay.

6 Michel Foucault, "De l'amitié comme mode de vie", entrevista de René de Ceccaty, Jean Danet y Jean Le Bitoux, *Gai Pied*, 25, abril de 1981, pp. 38-39, reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 293, pp. 982-986 [trad. cast.: "De la amistad como modo de vida", http://teoriasdelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad9/Foucaultamistad.pdf]. [N. del E.]

7 Véase el *dossier* "Sur l'histoire de l'homosexualité", *Le Débat*, 10, marzo de 1981, pp. 106-160, con artículos de Alain Schnapp, Jean Gattégno y Michael Pollak y reseñas de libros. [N. del E.]

—¿Por eso afirma que "la homosexualidad no es una forma de deseo, sino algo deseable"?

—Sí, y creo que se trata del punto central de la cuestión. Interrogarnos sobre nuestra relación con la homosexualidad es desear un mundo donde esas relaciones sean posibles, más que tener simplemente el deseo de una relación sexual con una persona del mismo sexo, aunque esto sea importante.

3. El triunfo social del placer sexual
Una conversación con Michel Foucault

[Entrevista con Gilles Barbedette, 1981.]

—Hoy se habla cada vez menos de liberación sexual en términos vagos; se habla de los derechos de las mujeres, los derechos de los homosexuales, los derechos de los gays, pero no se sabe con exactitud qué se entiende por "derechos" y por "gays". En los países donde la homosexualidad como tal está lisa y llanamente fuera de la ley todo es más simple, porque todo está aún por hacerse, pero en los países de Europa del Norte donde ya no hay una prohibición oficial que la afecte, el futuro de los derechos de los gays se presenta de manera diferente.

—En mi opinión, deberíamos considerar la batalla por los derechos de los gays como un episodio que no puede representar la etapa final. Esto por dos razones: ante todo, porque un derecho, en sus efectos reales, está mucho más ligado a actitudes, esquemas de comportamiento, que a formulaciones legales. Puede haber una discriminación hacia los homosexuales aun cuando la ley prohíba esa clase de discriminaciones. Es necesario, por lo tanto, combatir por hacer lugar a estilos de vida homosexual, elecciones de existencia en las cuales las relaciones sexuales con las personas del mismo sexo sean importantes. No basta con tolerar dentro de un modo de vida más general la posibilidad de hacer el amor con alguien del mismo sexo, a título de componente o complemento. El hecho de hacer el amor con alguien del mismo sexo puede entrañar naturalmente una serie de elecciones, una serie de otros valores y elecciones para los cuales no existen todavía posibilidades reales. No se trata sólo de integrar esta pequeña práctica un tanto extravagante que consiste en hacer el amor con alguien del mismo sexo a los campos culturales preexistentes; se trata de crear formas culturales.

—Pero en la vida cotidiana hay cosas que se oponen a la creación de esos modos de vida.

—Sí, pero es allí donde se puede hacer algo nuevo. Que en nombre del respeto por los derechos del individuo se deje a este hacer lo que quiera, ¡muy bien! Pero si lo que uno quiere hacer es crear un nuevo modo de vida, entonces la cuestión de los derechos del individuo no es pertinente. En efecto, vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres. Está, por supuesto, la relación de matrimonio y las relaciones de familia, pero cuántas otras relaciones tendrían que poder existir, poder encontrar su código no en instituciones, sino en eventuales soportes; cosa que no sucede en absoluto.

—La cuestión esencial es la de los soportes, porque las relaciones existen o, al menos, tratan de existir. El problema obedece a que algunas cosas se deciden no en el nivel de los cuerpos legislativos sino en el del Poder Ejecutivo. En Holanda, algunas modificaciones legales han reducido el poder de las familias y permitido a los individuos sentirse más fuertes en las relaciones que quieren entablar. Por ejemplo, los derechos de sucesión entre personas del mismo sexo que no están ligadas por la sangre son los mismos que tiene una pareja heterosexual casada.

—Es un ejemplo interesante, pero no representa más que un primer paso; porque si se le pide a la gente que reproduzca el lazo del matrimonio para que su relación personal sea reconocida, el progreso alcanzado es leve. Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen su armazón han limitado la posibilidad de entablar relaciones, porque un mundo relacional rico sería en extremo complicado de manejar. Debemos pelear contra ese empobrecimiento del tejido relacional. Debemos lograr que se reconozcan relaciones de coexistencia provisoria, de adopción...

—¿De niños?

—O –¿por qué no?– la de un adulto por otro. ¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionalmente empobrecedoras pudiesen impedirlas, bloquearlas o anularlas.

—En términos más concretos, ¿no sería necesario que las ventajas legales, financieras y sociales con que se beneficia una pareja heterosexual casada se extendieran a todos los otros tipos de relaciones? Es una cuestión práctica importante, ¿no?

—Sin duda alguna; pero, lo reitero, creo que es un trabajo difícil, pero muy, muy interesante. Actualmente me apasiono por el mundo helenístico y romano anterior al cristianismo. Tomemos, por ejemplo, las relaciones de amistad. Tenían un papel considerable, pero había toda una suerte de encuadramiento institucional flexible –aunque a veces fuera exigente– con un sistema de obligaciones, cargas, deberes recíprocos, una jerarquía entre amigos, y así sucesivamente. No quiero decir en modo alguno que haya que reproducir ese modelo. Pero se advierte cómo un sistema de relaciones a la vez flexible y, no obstante, relativamente codificado pudo subsistir durante mucho tiempo y ser el soporte de unas cuantas relaciones importantes y estables que a nosotros, ahora, nos cuesta mucho definir. Cuando uno lee un testimonio de dos amigos de esa época, siempre se pregunta en qué consiste realmente su relación. ¿Hacían el amor juntos? ¿Tenían una comunidad de intereses? Probablemente cualquiera de esas cosas, o las dos.

—El problema es que, en las sociedades occidentales, la única noción en la que se funda la legislación es la de ciudadano o individuo. ¿Cómo hacer coincidir el deseo de ver validadas relaciones que no tienen sanción legal con un aparato legislativo que reconoce que todos los ciudadanos son iguales en derecho? Hay más cuestiones sin respuesta, por ejemplo la del soltero.

—Claro. Debemos reconocer que el soltero tiene con los otros un tipo de relaciones muy diferente de las relaciones de una pareja, por ejemplo. Con frecuencia se dice que el soltero sufre de soledad porque se sospecha que es un marido fallido o rechazado.

—O alguien de moralidad dudosa.

—Así es, alguien que no ha podido casarse. Cuando, en realidad, la vida de soledad a la que está condenado el soltero es a menudo el efecto del empobrecimiento de las posibilidades relacionales en nuestra sociedad, donde las instituciones debilitan y tornan necesariamente escasas todas las relaciones que uno podría tener con otro y que podrían ser intensas, ricas, aun cuando fueran provisorias, incluso y sobre todo si no tienen lugar en los lazos del matrimonio.

—Pero, en cierto modo, todas estas cuestiones dejan ver que el movimiento gay tiene un futuro que lo supera por completo. En Holanda es sorprendente comprobar que los derechos de los gays no sólo interesan a los propios homosexuales sino a otras personas, porque la gente quiere poder manejar su propia vida y sus relaciones como se lo proponga.

—Sí, y ahí se puede cumplir un papel extremadamente interesante, y que me apasiona: la cuestión de la cultura gay –que no sólo incluye las novelas escritas por pederastas sobre la pederastia– no tiene mucho interés, pero sí lo tiene una cultura en sentido amplio, una cultura que invente modalidades de relaciones, modos de existencia, tipos de valores, formas de intercambio entre individuos que sean realmente nuevos, que no sean homogéneos ni puedan superponerse a las formas culturales generales. Si eso es posible, la cultura gay no será entonces una mera elección de homosexuales para homosexuales. Se crearán relaciones que, hasta cierto punto, puedan trasladarse a los heterosexuales. Hay que invertir un poco las cosas y, en lugar de decir lo que se dijo en cierto momento: "Tratemos de reintroducir la homosexualidad en la normalidad general de las relaciones sociales", digamos lo contrario: "¡Pero claro que no! Dejémosla escapar en la mayor

medida posible al tipo de relaciones que se nos proponen en nuestra sociedad y procuremos crear en el espacio vacío donde nos encontramos nuevas posibilidades relacionales". Al proponer un nuevo derecho relacional, veremos que personas no homosexuales podrán enriquecer su vida gracias a la modificación de su propio esquema de relaciones.

—La misma palabra "gay" es un catalizador que tiene la facultad de anular lo que expresaba la palabra "homosexualidad".

—Es importante porque, al escapar a la categorización "homosexualidad-heterosexualidad", los gays, me parece, han dado un paso significativo e interesante. Definen de otro modo sus problemas al tratar de crear una cultura que sólo tiene sentido a partir de una experiencia sexual y un tipo de relaciones que les sean propios. Hacer que el placer de la relación sexual evada el campo normativo de la sexualidad y sus categorías, hacer por eso mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura: hay en ello, creo, un enfoque interesante.

—Es lo que hoy le interesa a la gente.

—Hoy, las cuestiones importantes ya no están ligadas al problema de la represión, lo cual no quiere decir para nada que no haya todavía mucha gente oprimida y, sobre todo, que haya que hacer caso omiso de esta situación y no luchar para que deje de estar oprimida; lo que quiero decir no es en absoluto eso. Pero la línea de innovación en la que estamos ya no es la lucha contra la represión.

—El desarrollo de lo que solíamos llamar un gueto, y que ahora es representado por los bares, los restaurantes, los baños, fue tal vez un fenómeno tan radical e innovador como la lucha contra una legislación discriminatoria. De hecho, algunos dirían que el primero habría existido sin el segundo, y probablemente tendrían razón.

—Sí, pero no creo que debamos asumir la actitud, con respecto a los últimos diez o quince años, de pisotear ese pasado como si

hubiese sido un prolongado error del que recién ahora salimos. Se hizo un trabajo formidable para cambiar los comportamientos, y eso exigió valor, pero ya no podemos tener únicamente un modelo de comportamiento y una problemática.

—El hecho de que los bares, en su mayoría, dejen de ser clubes cerrados indica que algo ha cambiado en la manera de vivir la homosexualidad. El aspecto dramático del fenómeno –que le daba vida– es hoy una antigüedad.

—Sin duda alguna. Pero, por otro lado, me parece también que se debe al hecho de que hemos reducido la culpa que entrañaba una distinción tajante entre la vida de los hombres y la vida de las mujeres, la relación "monosexual". Junto con la condena universal de la homosexualidad, había también una descalificación implícita de la relación monosexual: sólo se la autorizaba en lugares como las cárceles o los cuarteles. Es muy curioso ver que también los homosexuales se sentían incómodos con la monosexualidad.

—¿Cómo es eso?

—Durante un tiempo, había gente que decía que cuando uno empezaba a tener relaciones homosexuales, podía por fin tener un buen vínculo con las mujeres.

—Lo cual era, desde luego, una fantasía.

—La idea parece traducir una especie de dificultad para admitir que una relación monosexual era posible y podía ser perfectamente satisfactoria y compatible con relaciones con las mujeres, si en verdad uno deseaba tenerlas. Me parece que esta condena de la monosexualidad está desapareciendo, y hoy vemos a mujeres afirmar por su parte su derecho a ella y su deseo de vivirla. No debemos tener miedo de esa situación, aun cuando todavía tengamos en la cabeza la imagen de los dormitorios de colegios, los seminarios, los cuarteles o las cárceles. Hay que admitir que la monosexualidad puede ser algo rico.

—En la década de los sesenta, la mezcla de los sexos, que se presentaba como el modo de relación más civilizado, generó de hecho reacciones sumamente hostiles contra grupos monosexuales como las escuelas o los clubes privados.

—El derecho a condenar esa monosexualidad institucional y restringida era perfectamente legítimo, pero la promesa de que amaremos a las mujeres el día en que ya no nos condenen por ser gays es utópico. Y es una utopía peligrosa, no porque nos prometa buenas relaciones con las mujeres –estoy más bien a favor de que tengamos buenas relaciones con ellas–, sino porque se construye al precio de una condena de la relación monosexual. En la reacción a menudo negativa que encontramos en algunos franceses frente a ciertos tipos de comportamiento norteamericano subsiste aún esa desaprobación de la monosexualidad. Así, a veces escuchamos: "¿Cómo puede admitir esos modelos machistas? Están entre hombres, tienen bigotes y camperas de cuero, llevan botas: ¿qué es esa imagen del hombre?". Dentro de diez años quizá dé risa, pero creo que en ese modelo de un hombre que se afirma como hombre hay un movimiento de recalificación de la relación monosexual. Que consiste en decir: "Pues sí, pasamos el tiempo entre hombres, tenemos bigotes y nos besamos", sin que uno de los dos tenga que representar el papel del efebo o del varón afeminado y frágil.

—En consecuencia, esa crítica del machismo de los nuevos gays es un intento de culpabilización, repleto de los viejos clichés con que hasta hoy se hostigó la homosexualidad.

—Hay que decir a las claras que es algo muy nuevo y prácticamente desconocido en las sociedades occidentales. Los griegos jamás admitieron el amor de dos hombres adultos. Se pueden sin duda encontrar alusiones a la idea de un amor entre hombres jóvenes, cuando estaban en edad de portar armas, pero no al amor entre dos hombres.

—¿Eso sería algo absolutamente nuevo?

—Permitir relaciones sexuales es una cosa, pero lo importante es el reconocimiento por parte de los individuos mismos de ese tipo de relación, en el sentido de que le dan una importancia necesaria y suficiente –la reconocen y la realizan– a fin de inventar nuevos modos de vida. Sí, eso es nuevo.

—¿Por qué la noción de un derecho relacional, procedente de los derechos de los gays, tuvo su origen en los países anglosajones?

—La cuestión debe estar ligada a muchas cosas, sin duda a las leyes sobre la sexualidad en los países latinos. Por primera vez se ve un aspecto negativo de lo que podríamos llamar la herencia griega: el hecho de que el amor de hombre a hombre sólo sea validado bajo la forma de la pederastia clásica. También hay que tener en cuenta otro fenómeno importante: en esos países, en su mayoría protestantes, los derechos asociativos alcanzaron un desarrollo mucho más grande por obvias razones religiosas. Querría agregar, con todo, que los derechos relacionales no son exactamente derechos asociativos: estos representan un progreso logrado en el siglo XIX. El derecho relacional es la posibilidad de hacer reconocer en un campo institucional relaciones de individuo con individuo que no pasen forzosamente por el surgimiento de un grupo reconocido. Es algo completamente diferente. Se trata de la cuestión de imaginar de qué manera la relación entre dos individuos puede ser validada por la sociedad y disfrutar de las mismas ventajas que las únicas relaciones –perfectamente honorables– reconocidas: las de matrimonio y parentesco.

4. Acerca de la genealogía de la ética
Un panorama del trabajo en curso*

[Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983.]

HISTORIA DEL PROYECTO

—El primer volumen de Historia de la sexualidad *se publicó en 1976 y desde entonces no apareció ningún otro volumen. ¿Sigue pensando que la comprensión de la sexualidad es central para comprender quiénes somos?*

—Debo confesar que me intereso mucho más en los problemas planteados por las técnicas de sí o las cosas de ese tipo que por la sexualidad... ¡La sexualidad es aburrida!

—Al parecer, los griegos tampoco estaban muy interesados.

—No, la sexualidad no les interesaba tanto. No hacían de ella toda una problemática. Compárela, por ejemplo, con lo que dicen sobre el lugar de los alimentos y el ayuno. Creo que es muy interesante ver cómo se pasó lenta, gradualmente, de una manera de privilegiar los alimentos, que en Grecia era general, a una curiosidad por la sexualidad. Los alimentos tenían aún mucha más importancia al comienzo de la era cristiana. En los reglamentos de los monjes, por ejemplo, se ve con claridad que el problema era siempre el de la comida. Luego se observa una muy lenta mutación en la Edad Media, cuando los dos problemas estaban

* Respecto de la relación de este texto con el capítulo 7 del presente volumen, véanse las observaciones incluidas en la introducción, especialmente en las páginas 20 y 21. [N. de E. C.]

un poco en una situación de equilibrio... pero, después del siglo XVIII, ya no queda sino la sexualidad.

—*Sin embargo,* El uso de los placeres, *segundo volumen de* Historia de la sexualidad, *se ocupa casi exclusivamente –para decir las cosas como son– de la sexualidad.*

—Sí. Una de las muchas razones por las que tuve tantos problemas con ese libro fue por haber escrito en principio un libro sobre la sexualidad que a continuación dejé de lado. Después escribí otro sobre la noción de sí mismo y las técnicas de sí, donde la sexualidad había desaparecido, y me vi obligado a reescribir por tercera vez un libro en el que traté de mantener un equilibrio entre una y otra cosa. Como ve, lo que quise hacer en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* fue mostrar que, en líneas generales, tenemos el mismo código de restricciones y prohibiciones en el siglo IV a.C. y entre los moralistas o los médicos de comienzos del imperio. Pero me parece que la manera como integraban esas prohibiciones a una relación consigo mismo era enteramente diferente. No creo que se pueda encontrar ninguna normalización, por ejemplo, en la moral estoica. La razón es que el objetivo principal, el blanco esencial buscado por esta moral, era de orden estético. Ante todo, ese tipo de moral era sólo un problema de elección personal. A continuación, estaba reservada a una reducida cantidad de gente en la población; no se trataba entonces de proporcionar un modelo de comportamiento para todo el mundo. Era una elección personal que incumbía a una pequeña elite. La razón que inducía a realizar esa elección era la voluntad de tener una vida bella y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia. No veo que pueda decirse que ese tipo de moral fuese una tentativa de normalización de la población. La continuidad de sus temas es muy sorprendente, pero me parece que, detrás y por debajo de ella, hubo modificaciones que yo intenté mostrar.

—*¿Usted consiguió por tanto equilibrar su trabajo al pasar del estudio de la sexualidad al de las técnicas de sí?*

—Me pregunté qué era la tecnología de sí antes del cristianismo, de dónde provenía la tecnología cristiana de sí y qué tipo de moral sexual prevalecía en la cultura antigua. Y después, tras terminar *Les Aveux de la chair* ["Las confesiones de la carne", inédito],* que es el libro sobre el cristianismo, me vi en la necesidad de rever lo que había dicho en la introducción de *El uso de los placeres* sobre la presunta moral pagana. En efecto, lo que había dicho no eran más que clisés tomados de textos de importancia menor. Y en un primer momento advertí que esa moral pagana no era en absoluto tan liberal, tan tolerante como solía pensarse, porque, en lo esencial, los temas de la austeridad cristiana estaban muy claramente presentes, en general desde el comienzo; pero, además, el principal problema de la cultura pagana no era codificar *leyes* de austeridad, sino más bien definir técnicas de sí.

Al leer a Séneca, Plutarco y todos esos autores, me di cuenta de que había una cantidad muy grande de problemas o temas referidos a la noción de sí mismo, la moral de sí, la tecnología de sí, y tuve la idea de escribir un libro compuesto de una serie de estudios distintos y de elaboraciones sobre tal o cual aspecto de las técnicas de sí en el mundo pagano de la Antigüedad.

—*¿Cuál es su título?*

—*La inquietud de sí.* Entonces, en esa serie sobre la historia de la sexualidad, el primer libro es *El uso de los placeres*, y en él hay un capítulo sobre la tecnología de sí, porque creo que no es posible comprender con claridad lo que era la moral sexual de los griegos si no se la compara con una tecnología de sí. El segundo volumen de esta serie –*Les Aveux de la chair*– se ocupa de las técnicas de sí cristianas. Por último, *La inquietud de sí*, un libro que no forma parte de la serie, está compuesto de elaboraciones sobre la idea de sí mismo, con un comentario del *Alcibíades* de Platón, por ejem-

* Respecto de las divergencias entre el proyecto original de *Historia de la sexualidad* y los volúmenes efectivamente publicados por Michel Foucault, véase la introducción de este volumen. [N. de E. C.]

plo, donde encontramos la primera reflexión sobre la noción de *epimeleia heautou* o "cuidado de sí"; sobre el papel de la lectura y la escritura para constituirse uno mismo; tal vez sobre el problema de la experiencia médica de sí, etcétera.

—¿Y qué vendrá a continuación? ¿Habrá otros libros sobre los cristianos cuando termine esos tres?

—¡Ah, ante todo voy a ocuparme de mí mismo! He escrito un esbozo, una primera versión de un libro sobre la moral sexual en el siglo XVI, cuando el problema de las técnicas de sí, el examen de sí mismo, el cargo de almas, son muy importantes tanto en las iglesias protestantes como en las católicas. Lo que me impresiona es que, en la moral de los griegos, la gente se preocupaba por sus conductas morales, su ética, las relaciones consigo misma y los otros, mucho más que por los problemas religiosos. Tomemos estos ejemplos: ¿qué pasa después de la muerte?, ¿qué son los dioses?, ¿intervienen o no? Para los griegos estos problemas son muy, muy insignificantes y no tienen una relación inmediata con la moral o la conducta moral. Luego, esa moral no estaba ligada a ningún sistema institucional y social o, al menos, a ningún sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra las malas conductas sexuales son muy raras y poco apremiantes. Para terminar, lo que más les preocupaba, su gran tema, era constituir una suerte de moral que fuera una estética de la existencia.

Pues bien, me pregunto si nuestro problema no es hoy, en cierta manera, el mismo, porque somos mayoría los que no creemos que una moral pueda fundarse en la religión y no queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los recientes movimientos de liberación padecen por no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Necesitan una moral, pero no consiguen encontrar otra que la fundada en un presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etc. La similitud de esos problemas me impresiona.

—¿Cree que los griegos proponen otra elección, seductora y plausible?

—¡No! No busco una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente. Lo que quiero hacer no es una historia de las *soluciones*, y por esa razón no acepto los términos "otra elección".

Me gustaría hacer la genealogía de los *problemas*, de las problemáticas. Mi intención no es decir que todo es malo, sino que todo es *peligroso*, y ser peligroso no es exactamente lo mismo que ser malo. Si todo es peligroso, siempre tenemos entonces algo que hacer. Mi posición, por tanto, no conduce a la apatía sino, al contrario, a una hipermilitancia pesimista.

Creo que la elección ético-política que debemos hacer todos los días es determinar cuál es el principal peligro. Tomen por ejemplo el análisis de Robert Castel sobre la historia del movimiento antipsiquiátrico (*La gestión de los riesgos**). Estoy por completo de acuerdo con lo que dice Castel, pero eso no quiere decir, como creen algunos, que los hospitales psiquiátricos eran mejores que la antipsiquiatría. Me parece que estuvo bien haber hecho eso, porque el peligro eran esos hospitales. Hoy en día está perfectamente claro que el peligro ya no es el mismo. En Italia, por ejemplo, se cerraron todos los hospitales psiquiátricos y, aunque hay más clínicas y dispensarios, también hay nuevos problemas.

—Con esa preocupación, ¿no sería lógico que se pusiera a escribir una genealogía del biopoder?

—Ahora no tengo tiempo, pero podría hacerse. En efecto, es preciso que la escriba.

* *La gestión de los riesgos. De la antipsiquiatría al postanálisis*, Barcelona, Anagrama, 1984.

POR QUÉ EL MUNDO ANTIGUO NO ERA UNA EDAD DE ORO PERO, PESE A ELLO, PODEMOS EXTRAER ALGO DE ÉL

—Entonces, la vida de los griegos no fue absolutamente perfecta; sin embargo, parece ser aún una contrapropuesta seductora frente al incesante autoanálisis de los cristianos.

—La moral de los griegos era la de una sociedad esencialmente viril en la cual las mujeres estaban oprimidas, en la cual el placer de las mujeres no tenía ningún tipo de importancia, ya que su vida sexual sólo estaba orientada y determinada por su estatus de esposas.

—Las mujeres, en consecuencia, estaban dominadas, pero el amor homosexual estaba mejor integrado que ahora.

—Podríamos considerarlo así, en efecto. Como existe una literatura importante y considerable sobre el amor a los muchachos en la cultura griega, algunos historiadores dicen: "Esta es la prueba de que amaban a los muchachos". Yo digo que eso prueba que el amor a los muchachos les planteaba un problema. Puesto que, de no haber sido un problema, habrían hablado de esos amores en los mismos términos que los utilizados para referirse al amor entre los hombres y las mujeres. El problema es que no podían aceptar que un joven que en principio iba a llegar a ser un ciudadano libre pudiese ser dominado y utilizado como objeto de placer. Una mujer, un esclavo, podían ser pasivos: era su naturaleza y su estatus. Toda esta reflexión, esta filosofía sobre el amor a los muchachos, que tiene siempre la misma conclusión: "Por favor, no tratéis a un joven como a una mujer", viene a probar que no podían, en efecto, integrar esa práctica a su "yo" social.

Al leer a Plutarco puede verse hasta qué punto los griegos no podían siquiera concebir una reciprocidad de placer entre un hombre y un muchacho. Si Plutarco considera que el amor a los muchachos plantea un problema, no lo hace en modo alguno en el sentido de que ese amor es contra natura o algo parecido. Dice: "No es posible que haya reciprocidad alguna en las relaciones físicas entre un hombre y un muchacho".

—Con referencia a este punto es muy pertinente la amistad. Parece ser sin duda un aspecto de la cultura griega del que Aristóteles nos habla, pero al que usted no se refiere y que tiene una gran importancia. En la literatura clásica la amistad es el punto de encuentro, el lugar del reconocimiento mutuo. La tradición no ve en la amistad la más grande virtud, pero, tanto en Aristóteles como en Cicerón, podría concluirse que lo era, porque es algo duradero que carece de egoísmo, porque no se la puede comprar fácilmente y porque no niega la utilidad y los placeres del mundo, aun cuando busque otra cosa.

—Pero no olvide que *El uso de los placeres* es un libro sobre la moral sexual, no es un libro sobre el amor, la amistad o la reciprocidad. Y es muy significativo que Platón, cuando trata de integrar el amor a los muchachos y la amistad, se vea obligado a hacer a un lado las relaciones sexuales. A diferencia de estas, la amistad es una cosa recíproca: en las relaciones sexuales, uno puede penetrar o ser penetrado. Estoy completamente de acuerdo con lo que usted acaba de decir sobre la amistad, pero creo que eso confirma lo que digo de la moral sexual de los griegos: si uno tiene una amistad, es difícil tener relaciones sexuales. Para Platón, la reciprocidad es muy importante en la amistad, pero no se la encuentra en el plano físico; una de las razones por las cuales necesitaban elaborar un sistema filosófico que pudiera justificar esa clase de amor era, justamente, que no podían aceptar la idea de una reciprocidad física. En Jenofonte, por ejemplo, Sócrates dice que es evidente que, en una relación entre un muchacho y un hombre, el primero no es más que el espectador del placer del segundo. Lo que los griegos dicen de ese soberbio amor a los muchachos implicaba la necesidad de no tomar en cuenta el placer de estos últimos. Además, para un muchacho era deshonroso sentir algún placer físico en la relación con un hombre. La pregunta que quiero plantear es: ¿somos hoy capaces de tener una moral de los actos y los placeres que pueda tener en cuenta el placer del otro? ¿El placer del otro es algo que puede incluirse en nuestro placer, sin que se haga referencia a la ley, el matrimonio y no sé qué?

—Muy bien; admitamos, en efecto, que la no reciprocidad representaba un problema para los griegos, pero se trata al parecer del tipo de problema que podría resolverse. ¿Por qué debe ser un problema de los hombres? ¿Por qué no podía tomarse en cuenta el placer de las mujeres y los muchachos sin trastornar por completo el marco general de la sociedad? ¿O resulta entonces que no era, justamente, un problema menor, visto que, si se introdujera la noción de placer del otro, todo el sistema moral y jerárquico se hundiría?

—Sin duda. La moral griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión por la penetración, a la amenaza de ser despojado de la energía... Todo eso es francamente repugnante.

—De acuerdo, pero si las relaciones sexuales no eran recíprocas y a la vez representaban un problema para los griegos, al menos el placer en sí no parece haber sido problemático para ellos.

—En *El uso de los placeres* traté de mostrar, por ejemplo, que hay una tensión creciente entre el placer y la salud. Si observa lo que dicen los médicos y le suma toda la preocupación en torno del ayuno, advertirá en principio que esos temas son en líneas generales los mismos durante varios siglos. Pero la idea de que el sexo comporta peligros es mucho más fuerte en el siglo II d.C. que en el siglo IV a.C. Puede mostrarse, por ejemplo, que el acto sexual ya era un motivo de peligro para Hipócrates, a cuyo juicio había que prestar mucha atención, no tener relaciones sexuales todo el tiempo sino únicamente en algunas estaciones, etc. Pero en los siglos I y II parece que, para un médico, el acto sexual constituye una forma de *pathos*. Y en este caso creo que la gran mutación fue la siguiente: en el siglo IV a.C. el acto sexual era una *actividad*, en tanto que, para los cristianos, es una *pasividad*. Hay un análisis muy interesante de San Agustín con respecto a la erección, que es muy característico. Para el griego del siglo IV, la erección era un signo de actividad. Pero después, para San Agustín y los cristianos, la erección no es algo voluntario, es un signo de pasividad: un castigo por el pecado original.

—¿Los griegos, entonces, se preocupaban más por la salud que por los placeres?

—Sí, contamos con millares de páginas referidas a lo que los griegos debían comer para mantener la buena salud. En comparación, hay poca cosa sobre lo que se necesitaba para hacer el amor con alguien. En lo concerniente a los alimentos, había una correlación entre el clima, las estaciones, la humedad o la sequedad del aire, y también si el alimento era seco. Han llegado hasta nosotros muy pocas indicaciones sobre la manera como debían cocinar, pero muchas más sobre todas esas cualidades enumeradas. No se trata de un arte culinario, lo importante era elegir.

—En consecuencia, pese a lo que dicen los helenistas alemanes, la Grecia clásica no era una edad de oro. Y pese a ello podemos, seguramente, extraer lecciones de ese período, ¿no?

—Creo que no hay un valor ejemplar en un período que no es el nuestro..., no se trata de volver a un estado anterior. Pero estamos frente a una experiencia ética que implicaba una muy fuerte relación entre el placer y el deseo. Si comparamos esa experiencia con la nuestra, en la que todo el mundo –tanto el filósofo como el psicoanalista– explica que lo importante es el deseo y el placer no es nada, podemos preguntarnos entonces si esta separación no fue un acontecimiento histórico que no era en absoluto necesario y no estaba ligado ni a la naturaleza humana ni a una necesidad antropológica cualquiera.

—Pero usted ya lo explicó en Historia de la sexualidad, *al oponer nuestra ciencia sexual al* ars erotica *de Oriente.*

—Uno de los muchos puntos en que cometí un error en ese libro es lo que digo sobre esa *ars erotica.* La contrapuse a una *scientia sexualis.* Pero hay que ser más preciso. Los griegos y los romanos no tenían ninguna *ars erotica* que pudiera compararse con el *ars erotica* de los chinos (o digamos que no era algo de mucha importancia en su cultura). Tenían una *techne tou biou* en la que la

economía del placer desempeñaba un papel muy grande. En ese "arte de vivir", la idea de que había que ejercer un dominio perfecto de sí mismo se convirtió con rapidez en el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esa *techne*.

—Pero después de todo lo que usted nos ha dicho acerca de la no reciprocidad y de la obsesión por la salud, ¿qué podemos aprender de esta tercera idea?

—Quiero mostrar que el gran problema griego no era una técnica de sí, era una *techne* de vida, la *techne tou biou*, la manera de vivir. En Sócrates, Séneca o Plinio, por ejemplo, está muy claro que no se preocupaban por lo que hay después de la vida, lo que pasa después de la muerte o la existencia de Dios. Para ellos no era en verdad un grave problema; el problema era: ¿qué *techne* tengo que adoptar a fin de vivir tan bien como debería? Y creo que una de las grandes transformaciones de la cultura antigua fue el hecho de que esa *techne biou* se convirtió cada vez más en una *techne* de sí. Un ciudadano griego de los siglos V o IV a.C. habría pensado que su *techne* de vida consistía en ocuparse de la ciudad y de sus camaradas. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema esencial es ocuparse de sí mismo. En el *Alcibíades* de Platón se ve con mucha claridad: debes cuidar de ti mismo porque es preciso que gobiernes la ciudad. Pero el amor a ese cuidado de sí mismo sólo comienza con los epicúreos, y se vuelve algo muy general con Séneca, Plinio... La moral de los griegos se centra en un problema de elección personal y una estética de la existencia. La idea del *bios* como material de una obra de arte estética es algo que me fascina. También la idea de la moral puede ser una muy fuerte estructura de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí mismo, ni a una estructura de disciplina.

—¿Cómo trataban los griegos la cuestión de la desviación?

—En la moral sexual de los griegos la gran diferencia no se planteaba entre la gente que prefería a las mujeres o los muchachos, o entre quienes hacían el amor de una manera y quienes lo hacían

de otra; era una cuestión de cantidad, de actividad y pasividad. ¿Eres el esclavo o el amo de tus deseos?

—¿Y qué decían de alguien que hacía tanto el amor que ponía en peligro su salud?

—Que era orgullo y era excesivo. El problema no es el de la desviación, sino el del exceso y la moderación.

—¿Qué hacían con esas personas?

—Las consideraban repugnantes y de mala reputación.

—¿No trataban de curarlas o reformarlas?

—Había ejercicios cuyo objetivo era adquirir el dominio de sí mismo. Para Epicteto, uno debía ser capaz de mirar a una bella muchacha o un bello muchacho sin tener deseo por ella o por él. Debía llegar a ser un completo dueño de sí mismo.

En la sociedad griega la austeridad sexual era una moda, un movimiento filosófico surgido de personas muy cultas, cuya intención era infundir en su vida una mayor intensidad y una mayor belleza. En cierto modo, ocurre lo mismo en el siglo XX cuando la gente, para tener una vida más rica y bella, trata de sacarse de encima toda la represión sexual de su sociedad y su infancia. En Grecia, Gide habría sido un filósofo austero.

—Los griegos eran austeros porque buscaban tener una bella vida; nosotros, hoy, procuramos realizarnos gracias al apoyo de la psicología.

—Exactamente. Me parece que no es para nada necesario unir los problemas morales y el saber científico. Entre las invenciones culturales de la humanidad hay todo un tesoro de procedimientos, técnicas, ideas y mecanismos que no pueden verdaderamente reactivarse, pero que, al menos, constituyen o ayudan a constituir una especie de punto de vista que puede ser muy útil para analizar y transformar lo que pasa hoy a nuestro alrededor.

No tenemos que elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como podemos observar que algunos de los grandes principios de nuestra moral estuvieron ligados en un momento dado a una estética de la existencia, me parece que ese tipo de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos tuvimos la convicción de que entre nuestra moral, nuestra moral individual, nuestra vida de todos los días y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas había vínculos analíticos y que no podíamos cambiar nada en nuestra vida sexual, por ejemplo, o en nuestra vida familiar, sin poner en peligro nuestra economía o nuestra democracia. Creo que debemos deshacernos de la idea de un vínculo analítico y necesario entre la moral y las demás estructuras sociales, económicas o políticas.

—Pero ¿qué clase de moral podemos elaborar hoy en día, cuando se sabe que entre la moral y las otras estructuras no hay más que conjunciones históricas y no un vínculo de necesidad?

—Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que sólo está en relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte es un dominio especializado hecho por expertos que son artistas. Pero ¿no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa son objetos de arte, y no nuestra vida?

—Está claro que ese tipo de proyecto es muy común en lugares como Berkeley, donde hay gente que piensa que todo lo que hace –desde el desayuno hasta la manera de hacer el amor o de pasar un día– debería encontrar una forma consumada.

—Pero tengo miedo de que, en la mayor parte de esos ejemplos, la gente piense mayoritariamente que si hace lo que hace, si vive como vive, es porque conoce la verdad sobre el deseo, la vida, la naturaleza, el cuerpo, etcétera.

—Pero si uno debe crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento y las leyes universales, ¿en qué difiere su concepción del existencialismo sartreano?

—Desde el punto de vista teórico, creo que Sartre desecha la idea del sí mismo como algo que nos es dado y, en cambio, por intermedio de la noción moral de autenticidad, se repliega en la idea de que hay que ser uno mismo y ser verdaderamente uno mismo. A mi entender, la única consecuencia práctica y aceptable de lo que dice Sartre consiste en vincular su descubrimiento teórico a la práctica creativa y ya no a la idea de autenticidad. Creo que hay una sola salida práctica a esa idea del sí mismo que no está dado de antemano: debemos hacer de nosotros mismos una obra de arte. En sus análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante ver que Sartre remite el trabajo creador a cierta relación consigo mismo —el autor consigo mismo— que adopta la forma de la autenticidad o la inautenticidad. Yo querría decir exactamente lo contrario: no deberíamos ligar la actividad creadora de un individuo a la relación que mantiene consigo mismo, sino ligar el tipo de relación consigo mismo que uno puede tener a una actividad creadora.

—*Eso hace pensar en una observación de Nietzsche en* La gaya ciencia *(§ 290), cuando dice que hay que dar estilo a la propia vida "a costa de un paciente ejercicio y un trabajo cotidiano".*

—Sí. Mi punto de vista está más cerca de Nietzsche que de Sartre.

LA GENEALOGÍA DEL DESEO COMO PROBLEMA ÉTICO

—*Luego del primer volumen de* Historia de la sexualidad, *¿cómo se integran los otros dos libros,* El uso de los placeres *y* Les Aveux de la chair, *al plan de su proyecto sobre las genealogías?*

—Hay tres dominios de genealogías posibles. Ante todo, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; a continuación, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder, donde nos

constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos.

Por lo tanto, hay tres ejes posibles para una genealogía. Los tres estaban presentes, aun de manera un poco confusa, en *Historia de la locura.* Estudié el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* y *La arqueología del saber*. Desarrollé el eje del poder en *Vigilar y castigar* y el eje moral en *Historia de la sexualidad.*

La organización general del libro sobre la sexualidad se centra en la historia de la moral. Creo que, en una historia de la moral, es preciso hacer una distinción entre el código moral y los actos. Los actos o las conductas son la actitud real de la gente frente a las prescripciones morales que se le imponen. Me parece que hay que distinguir entre el código que determina qué actos están autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes actitudes posibles: usted no tiene derecho a hacer el amor con nadie más que con su propia mujer, he aquí un elemento del código moral. Pero hay otro aspecto de las prescripciones morales que, en general, no se aísla en cuanto tal pero que aparentemente es muy importante: se trata de la relación consigo mismo que habría que tener, una *relación consigo mismo* que considero moral y que determina cómo debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones.

En esa relación consigo mismo hay cuatro aspectos principales. El primero es la respuesta a la siguiente pregunta: ¿cuál es el aspecto, la parte de mí mismo o el comportamiento que está en relación con una conducta moral? Por ejemplo, se dirá que en nuestra sociedad, en general, el principal campo de moralidad, la parte de nosotros mismos más concernida por la moralidad, son los sentimientos. (Si uno tiene buenos sentimientos con su mujer, puede andar con una chica por la calle o por cualquier otro lugar.) Pues bien, está claro que, desde el punto de vista kantiano, la intención es más importante que los sentimientos. Pero, desde el punto de vista cristiano, es el deseo; esto, desde luego, puede prestarse a discusión, porque no era lo mismo en la Edad Media y en el siglo XVII...

—Pero, en términos generales, ¿para los cristianos es el deseo, para Kant era la intención y para nosotros, hoy, son los sentimientos?

—Sí, las cosas pueden, en efecto, presentarse así. No siempre es la misma parte de nosotros mismos o de nuestro comportamiento la relevante en la moral. Ese es el aspecto que llamo sustancia ética.

—¿La sustancia ética es algo así como el material que la moral va a reelaborar?

—Sí, eso es. Y cuando describo por ejemplo los *aphrodisia,* quiero mostrar qué parte del comportamiento sexual que es relevante en la moral de los griegos es algo diferente de la concupiscencia o la carne. Para los griegos la sustancia ética consistía en actos ligados en su unidad al placer y el deseo. Y esto es muy diferente de la idea de carne, de la "carne" de los cristianos. La sexualidad es una tercera clase de sustancia ética.

—¿Cuál es la diferencia ética entre la carne y la sexualidad?

—No puedo responder porque todo esto sólo puede analizarse en el marco de un estudio muy minucioso. Antes de estudiar la moral griega o grecorromana, yo no podía responder a esta pregunta: ¿cuál es la sustancia ética de la moral grecorromana? Ahora creo saber cuál era la sustancia ética griega gracias a un análisis de lo que ellos entendían por *aphrodisia.*

Para los griegos, cuando un filósofo estaba enamorado de un muchacho pero no lo tocaba, su actitud era digna de aprecio. El problema era el siguiente: ¿toca o no a ese muchacho? Esa es la sustancia ética: el acto ligado al placer o al deseo. Para San Agustín es muy evidente que, al recordar una relación con un joven amigo cuando tenía dieciocho años, lo que lo inoportuna, lo que lo inquieta, es saber exactamente qué tipo de deseo tenía por él. Advertirán entonces que la sustancia ética ya no es la misma. El segundo aspecto de la relación consigo mismo es lo que llamo el *modo de sujeción,* que es la manera o el modo por el cual se invita e incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales. ¿Es, por

ejemplo, la ley divina que se revela en un texto? ¿Es la ley natural, un orden cosmológico que es en cada caso el mismo para todos los seres vivos? ¿Es la ley racional? ¿Es el intento de dar a la propia existencia la más bella forma posible?

—Cuando usted dice "racional", ¿quiere decir científico?

—No, kantiano, universal. En los estoicos, por ejemplo, se puede ver cómo pasan lentamente de una estética de la existencia a la idea de que debemos hacer tal o cual cosa porque somos seres racionales, y debemos hacerlas en cuanto miembros de la comunidad humana. En Isócrates encontramos un discurso muy interesante, pronunciado en principio por Nicocles, que gobernaba Chipre. Nicocles explica por qué ha sido siempre fiel a su mujer: "Por ser rey y una persona que gobierna a los otros, debo mostrar que soy capaz de gobernarme a mí mismo". Está claro que esta ley de la fidelidad no tiene nada que ver aquí con la fórmula universal de los estoicos: debo ser fiel a mi mujer porque soy un ser humano y racional. En el caso recién mencionado, es porque soy rey. Y se ve por tanto que Nicocles y un estoico tienen una manera muy diferente de aceptar la misma ley. Eso es lo que llamo modo de sujeción, el segundo aspecto de la moral.

—Cuando el rey dice: "Por ser rey", ¿es eso el signo y el índice de una bella vida?

—Es el signo de una vida que es a la vez estética y política, dos aspectos que están directamente ligados. Puesto que, si quiero que la gente me acepte como rey, debo poseer algo así como una gloria que me sobreviva, y esa gloria no puede desvincularse de su valor estético. En consecuencia, el poder político, la gloria, la inmortalidad y la belleza son cosas que en un momento dado están ligadas unas a otras. Es un modo de sujeción, el segundo aspecto de la moral.

El tercer aspecto es este: ¿cuáles son los medios por cuya vía podemos transformarnos a fin de llegar a ser sujetos morales?

—¿Cómo trabajamos sobre la sustancia ética?

—Sí. Qué vamos a hacer para atenuar nuestros actos y moderarlos, sea para comprender quiénes somos, sea para suprimir nuestros deseos, sea para valernos de nuestro deseo sexual a fin de alcanzar ciertos objetivos, como tener hijos, etc.: toda la elaboración de nosotros mismos cuya meta es un comportamiento moral. Para ser fiel a su mujer, uno puede actuar sobre sí mismo de diferentes maneras. Ese es el tercer aspecto, que llamo práctica de sí o ascetismo, pero ascetismo en una acepción muy amplia.

El cuarto aspecto es el siguiente: ¿en qué clase de ser queremos convertirnos cuando tenemos un comportamiento moral? Por ejemplo, ¿debemos llegar a ser puros, inmortales, libres, dueños de nosotros mismos, etc.? Es una teleología. En lo que llamamos moral está ese comportamiento efectivo de la gente, hay códigos y está la relación consigo mismo que abarca los cuatro aspectos que acabo de enumerar.

—¿Y que son independientes unos de otros?

—Hay relaciones entre ellos y a la vez cierta independencia para cada uno. Uno puede comprender muy bien que, si su meta es un ser de pureza absoluta, el tipo de técnicas de la práctica de sí y las técnicas de ascetismo que debe utilizar no son exactamente las mismas que si tratara de ser dueño de su comportamiento. Ante todo, lo atraerá una suerte de técnica de desciframiento o de purificación.

Ahora, si aplicáramos este marco general a la moral pagana o a la moral de comienzos de la era cristiana, ¿qué diríamos? En primer lugar, si se toma el código –es decir, lo que está prohibido y lo que no lo está–, advertimos que al menos en el código filosófico de comportamiento existen tres grandes prohibiciones o prescripciones: una acerca del cuerpo, a saber, que debemos prestar mucha atención a nuestro comportamiento sexual, porque es muy valioso y, por ende, tenemos que tener relaciones con la menor frecuencia posible. La segunda prescripción es esta: que si estamos casados, sólo hagamos el amor con nuestra mujer. Y en

lo concerniente a los muchachos: cuidado, no los toquemos. Encontramos estas cosas en Platón, Isócrates, Hipócrates, los últimos estoicos, etc., pero volvemos a hallarlas en el cristianismo e incluso en nuestra sociedad. Por eso creo que es posible decir que en sí mismos los códigos han cambiado muy poco. Algunas prohibiciones han cambiado, algunas son mucho más estrictas y mucho más severas en el cristianismo que en la Antigüedad griega. Pero los temas son los mismos. Y por eso creo que los grandes cambios que tienen lugar entre la sociedad griega, la ética griega, la moralidad griega y la manera como se veían los cristianos, no se producen en el código sino en lo que yo llamo ética, que es la relación consigo mismo. En *El uso de los placeres* analizo esos cuatro aspectos de la relación consigo mismo a través de los tres temas de austeridad del código: la salud, las esposas o las mujeres y los muchachos.

—¿Sería legítimo decir que usted no hace la "genealogía de la moral", porque piensa que los códigos morales son relativamente estables, sino una genealogía de la ética?

—Sí, escribo una genealogía de la ética. La genealogía del sujeto como sujeto de las acciones éticas o la genealogía del deseo como problema ético. Si tomamos la ética en la filosofía griega clásica o la medicina, ¿qué sustancia ética descubrimos? Los *aphrodisia*, que son al mismo tiempo los actos, el deseo y el placer. ¿Cuál es el modo de sujeción? La idea de que hay que hacer de la propia existencia una bella existencia: es un modo estético. Como verán, traté de poner de manifiesto que en la ética clásica nadie está obligado a comportarse de manera tal que tenga que ser sincero con su mujer, no tocar a los muchachos, etc. Pero si quieren tener una bella existencia, si quieren tener una buena reputación, si quieren ser aptos para gobernar a los demás, es preciso que hagan todo eso. En consecuencia, aceptan esas restricciones de manera consciente en pos de la belleza o la gloria de su existencia. Pero el tipo de ser al que aspiran en su integridad es el dominio completo de sí mismo: ese es el *telos*. Y la elección, la elección estética o política por la cual aceptan ese tipo de existencia, es el modo de sujeción. Es una elección personal.

En los últimos estoicos, cuando se ponen a decir: "Estás obligado a hacer esto porque eres un ser humano", algo ha cambiado. Ya no es un problema de elección; uno debe hacer esto porque es un ser racional. El modo de sujeción está cambiando.

En la época cristiana, lo que es muy interesante es que las leyes sexuales de comportamiento estaban justificadas por la religión. Las instituciones que las imponían eran instituciones religiosas. Pero la forma de obligación era una forma legal. Hubo una especie de juridización interna de la ley religiosa dentro del cristianismo. La casuística, por ejemplo, fue una práctica jurídica típica.

—Pero, después del siglo de las Luces, cuando la influencia religiosa se derrumba, ¿persiste lo jurídico, entonces?

—Sí, después del siglo XVIII el aparato religioso de esas legislaciones desaparece en parte, y además está la lucha, de desenlace incierto, entre el enfoque médico y científico y el aparato jurídico.

—¿Podría resumir todo esto?

—Digamos que la *sustancia ética* de los griegos eran los *aphrodisia*; el *modo de sujeción* era una elección político-estética. La *forma de ascesis* era la *techne* utilizada, y aquí encontramos, por ejemplo, la *techne* del cuerpo o la economía de las leyes mediante las cuales se definía el papel de marido, e incluso el erotismo como forma de ascetismo para consigo en el amor a los muchachos, etc.; y además, la *teleología* era el dominio de sí. Esa es la situación que describo en las dos primeras partes de *El uso de los placeres*.

A continuación hubo una mutación dentro de esa moral. La razón de la mutación es el cambio acaecido en el papel de los hombres con respecto a la sociedad, y a la vez en ellos mismos, en sus relaciones con sus mujeres, pero también en el terreno político, porque la ciudad desaparece. Y en consecuencia, por esas razones, la manera en que los hombres pueden reconocerse como sujetos de un comportamiento político y económico también se transforma. Podemos decir en líneas generales que, paralelamente a esas transformaciones sociológicas, también cambia algo en la moral

clásica; para ser más preciso, en la manera de elaboración de la relación consigo mismo. Creo empero que el cambio no afecta la sustancia ética: esta sigue estando constituida por los *aphrodisia.* Se producen algunos cambios en el modo de sujeción, por ejemplo cuando los estoicos se reconocen como seres universales. Y se constatan asimismo cambios muy importantes en lo tocante a la forma de ascesis, las técnicas que el hombre utiliza a fin de reconocerse, constituirse en cuanto sujeto moral. Para terminar, cambia igualmente el objetivo. La diferencia, a mi modo de ver, es que en la perspectiva clásica ser dueño de sí mismo significa ante todo tomar en cuenta no al otro sino únicamente a uno mismo, pues el autodominio implica la capacidad de dominar a los otros. Así, el dominio de sí se vincula directamente a una relación con los otros que es de naturaleza disimétrica. Ser dueño de sí involucra la actividad, la disimetría y la no reciprocidad.

Más adelante, en virtud de cambios ocurridos en el matrimonio y la sociedad –entre otras cosas–, el dominio de sí ya no está ligado de manera tan preponderante al poder que se ejerce sobre los otros: si uno debe ser dueño de sí, ya no es sólo para dominar a los otros, como sucedía en el caso de Alcibíades o Nicocles, sino porque es un ser racional. Y en este tipo de dominio de sí, el hombre está ligado a los otros que son, también, dueños de sí mismos. Con este nuevo tipo de relación con el otro retrocede la no reciprocidad.

Esos son pues los cambios que se operan y que yo procuro describir en los tres últimos capítulos, la cuarta parte de *El uso de los placeres.* Retomo los mismos temas –el cuerpo, las esposas o las mujeres, los muchachos– y muestro que esos tres temas austeros se asocian a una moral parcialmente nueva. Digo "parcialmente" porque algunos elementos de esta moral siguen siendo los mismos: los *aphrodisia,* por ejemplo. Otros, en cambio, se modifican: pienso en las técnicas. Según Jenofonte, el único medio que tiene un hombre para llegar a ser un buen esposo es saber con precisión cuál es su papel en el hogar y fuera de él, qué tipo de autoridad debe ejercer sobre su mujer y qué espera de la conducta de ella. Todos estos cálculos dictan las reglas de la conducta a adoptar y definen la manera en que el hombre

debe comportarse consigo mismo. Para Epicteto o Séneca, en contraste, no es necesario saber qué papel se cumple en la sociedad o en el propio hogar para ser dueño de sí: hay que practicar ciertos ejercicios, como privarse de alimentos durante dos o tres días, para estar seguro de poder dominarse. De suerte tal que, si algún día uno cae en la cárcel, no sufrirá por tener que ayunar, por ejemplo. Y hay que proceder así con todos los placeres; se trata de una forma de ascesis que no encontramos ni en Platón, ni en Sócrates, ni en Aristóteles.

No hay relación completa y continua entre las técnicas y los *tele* [fines]. Pueden hallarse las mismas técnicas en *tele* diferentes, pero hay relaciones privilegiadas, técnicas privilegiadas que se relacionan con cada *telos*.

En el volumen cristiano –¡hablo del volumen que se ocupa del cristianismo!– trato de mostrar cómo cambió toda esa moral. Sucede que el cambio afecta al *telos* mismo: ahora se apunta a la inmortalidad, la pureza, etc. La forma de ascesis también cambia, porque en lo sucesivo el autoexamen toma la forma de un desciframiento de sí. La ley divina constituye ahora el modo de sujeción. Y creo que incluso se transforma la sustancia ética: ya no está constituida por los *aphrodisia* sino por el deseo, la concupiscencia, la carne, etcétera.

—Parecería, pues, que tenemos una grilla de inteligibilidad que hace del deseo un problema ético.

—Sí, encontramos ese esquema. Si por conducta sexual entendemos tres polos que son los actos, el placer y el deseo, tenemos la "fórmula" griega, que no varía en lo que se refiere a los dos primeros elementos. En esa fórmula griega los "actos" tienen un papel preponderante, mientras que el placer y el deseo son subsidiarios: *acto*-placer-(deseo). Pongo "deseo" entre paréntesis, porque con la moral estoica comienza, en mi opinión, una elisión del deseo, que comienza a ser condenado.

En cuanto a la "fórmula" china, sería *placer*-deseo-(acto). El acto se deja a un lado, porque hay que restringir los actos para alcanzar el máximo de duración e intensidad del placer.

La "fórmula" cristiana, para terminar, pone el acento en el deseo en su intento de suprimirlo. Los actos deben neutralizarse; su único fin es la procreación o el cumplimiento del deber conyugal. El placer se excluye, tanto en la práctica como en la teoría. Lo cual da: (deseo)-acto-(placer). El deseo es excluido en la práctica –hay que hacer callar el propio–, pero en teoría es muy importante.

Yo diría que la "fórmula" moderna es el deseo, que se destaca teóricamente y se acepta en la práctica, porque hay que liberarlo; los actos no son muy importantes, y en cuanto al placer, ¡nadie sabe qué es!

DEL SÍ MISMO CLÁSICO AL SUJETO MODERNO

—¿Cuál es el cuidado de sí que usted decidió tratar por separado en el libro La inquietud de sí*?*

—Lo que me interesa en la cultura helénica, en la cultura grecorromana a partir del siglo IV a.C. y hasta los siglos II y III d.C., es el precepto para el que los griegos tenían una expresión específica, *epimeleia heautou*, que significa cuidar de sí mismo. Esto no quiere decir simplemente interesarse en sí mismo y tampoco implica una tendencia a la fijación en uno mismo o a la autofascinación.

Epimeleia heautou es una palabra muy fuerte en griego que significa trabajar sobre algo o sentirse involucrado por algo. Jenofonte, por ejemplo, la utiliza para describir la gestión agrícola. La responsabilidad de un monarca con respecto a sus conciudadanos también era del orden de la *epimeleia*. Lo que hace un médico cuando atiende a un enfermo es *epimeleia*. Se trata, pues, de una palabra muy fuerte. Describe una actividad, implica atención, conocimiento, técnica.

—Pero ¿el conocimiento aplicado y la técnica de sí no son invenciones modernas?

—El conocimiento tenía un papel diferente en el cuidado de sí clásico. Había cosas muy interesantes para estudiar en las relaciones entre el saber científico y la *epimeleia heautou*. Quien cuidaba de sí debía escoger, entre las cosas que pueden conocerse por medio del saber científico, sólo las que estaban en relación con él y su vida.

—Pero ¿la comprensión teórica, la comprensión científica, eran secundarias y estaban motivadas por una inquietud ética y estética?

—Su problema y su debate sólo incumbían a categorías limitadas del saber que eran necesarias para la *epimeleia*. Por ejemplo, para los epicúreos el conocimiento general de lo que eran el mundo, la necesidad del mundo, la relación entre el mundo, la necesidad y los dioses, todo eso, era muy importante para el cuidado de sí. Porque era ante todo materia de meditación: si uno era capaz de comprender con exactitud la necesidad del mundo, podía dominar las pasiones de manera mucho más satisfactoria, y así sucesivamente. En consecuencia, para los epicúreos había una adecuación entre todo el saber posible y el cuidado de sí. La razón para familiarizarse con la física o la cosmología era que uno debía cuidar de sí. Para los estoicos, el verdadero yo sólo se define por aquello de lo que puedo adueñarme, lo que puedo dominar.

—¿El saber, entonces, está subordinado al fin práctico del dominio?

—Epicteto es muy claro al respecto. Sugiere como ejercicio caminar por la calle todas las mañanas para observar y mirar. Y si uno encuentra a un personaje como el cónsul, se dice a sí mismo: ¿puedo adueñarme del cónsul? No, por consiguiente no tengo nada que hacer. Si encuentro a una bella muchacha o un bello muchacho, ¿su belleza, su encanto son cosas sobre las cuales tengo algún influjo? Para los cristianos todo esto es diferente; para ellos existe la posibilidad de que Satán penetre en nuestra alma y nos sugiera pensamientos que no podemos reconocer como satánicos y tal vez creamos, en cambio, procedentes de Dios, lo cual lleva a dudar de lo que pasa en el alma. Sin un

trabajo hermenéutico somos incapaces de conocer el verdadero origen de nuestro deseo.

—¿En qué medida los cristianos desarrollaron nuevas técnicas de gobierno de sí mismo?

—Lo que me interesa en el concepto clásico de cuidado de sí es que podemos ver en él el nacimiento y el desarrollo de unas cuantas técnicas ascéticas que de ordinario se atribuyen al cristianismo. En general se incrimina al cristianismo por haber reemplazado un modo de vida grecorromano bastante tolerante por un modo de vida austero caracterizado por toda una serie de renunciamientos, interdictos y prohibiciones. Pero puede observarse que, en esa actividad de sí sobre sí mismo, los pueblos antiguos habían elaborado toda una serie de prácticas de austeridad que los cristianos tomaron directamente de ellos. Se ve que esa actividad se vinculó progresivamente a cierta austeridad sexual que la moral cristiana hizo suya de inmediato. No se trata de una ruptura moral entre una Antigüedad tolerante y un cristianismo austero.

El trabajo sobre sí con la austeridad que lo acompaña no se impone al individuo por medio de una ley civil o una obligación religiosa, sino que es una elección hecha por él. Las personas deciden por sí mismas si deben cuidar o no de sí.

—¿En nombre de qué elige uno imponerse ese modo de vida?

—No creo que se trate de alcanzar una vida eterna después de la muerte, porque esas cosas no les preocupaban especialmente. Actuaban, al contrario, para dar a su vida ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar tras de sí una reputación excepcional o dar el máximo brillo posible a su vida). Se trataba de hacer de la propia vida un objeto de conocimiento, de *techne*, un objeto de arte.

En nuestra sociedad apenas se recuerda esa idea, según la cual la principal obra de arte por la que hay que preocuparse, el área fundamental donde deben aplicarse valores estéticos, es uno mismo, su propia vida, su existencia. La encontramos en el Renaci-

miento, aunque bajo una forma ligeramente académica –e incluso en el dandismo del siglo XIX–, pero no fueron más que breves episodios.

—Pero ¿el cuidado de sí de los griegos no es una primera versión de nuestra autoconcentración, que muchos consideran un problema central de nuestra sociedad?

—Tenemos unos cuantos temas –y no quiero decir que haya que reutilizarlos de esta manera– que nos indican que, en una cultura a la cual debemos varios de los elementos más importantes y constantes de nuestra moral, había una práctica de sí, una concepción de sí, muy diferentes de nuestra cultura actual del yo. En el culto californiano de sí mismo uno debe en principio descubrir su verdadero yo separándolo de lo que podría oscurecerlo o alienarlo, y descifrando su verdad gracias a una ciencia psicológica o psicoanalítica que pretende ser capaz de decirnos cuál es nuestro verdadero yo. Por eso, no sólo no identifico la cultura antigua de sí con lo que podríamos llamar el culto californiano de sí mismo, sino que en mi opinión son diametralmente opuestos. Lo que se produjo entre una y otro es precisamente un derrumbe de la cultura clásica de sí. Ese derrumbe tuvo lugar en la era cristiana, cuando la idea del sí mismo al que había que renunciar, porque apegarse a uno mismo era oponerse a la voluntad de Dios, sustituyó a la idea de un sí mismo que había que construir y crear como una obra de arte.

—Sabemos que uno de los estudios de La inquietud de sí *se relaciona con el papel de la escritura en la formación de sí. ¿Cómo presenta Platón la cuestión de la relación entre uno mismo y la escritura?*

—Antes que nada, para introducir unos cuantos hechos históricos que a menudo se soslayan cuando se plantea el problema de la escritura, hay que reexaminar la famosa cuestión de los *hypomnemata*. En la crítica de los *hypomnemata* hecha en *Fedro*, los exégetas ven actualmente una crítica de la escritura como soporte material de la memoria. De hecho, el *hypomnemata* tiene una significación

muy precisa. Es un cuaderno, una libreta. Más precisamente, ese tipo de libreta estaba de moda en la época de Platón para uso administrativo y personal. Esta nueva tecnología era tan revolucionaria como la introducción de la computadora en la vida personal. Me parece que la cuestión de sí mismo y la escritura debe plantearse en los términos del marco técnico y material en la cual se presentó.

A continuación, están los problemas de interpretación de esa célebre crítica de la escritura opuesta a una cultura de la memoria, como aparece en *Fedro*. Si usted lee *Fedro*, comprobará que ese pasaje es secundario en relación con otro que sí es fundamental, en el sentido de que forma una continuidad con el tema desarrollado hasta el final del texto. Importa poco que un texto sea oral o escrito, el problema consiste en saber si el discurso en cuestión da, sí o no, acceso a la verdad. La cuestión de lo escrito y lo oral es, en consecuencia, secundaria con respecto a la cuestión de la verdad.

Para terminar, lo que me parece notable es que esos nuevos instrumentos fueron utilizados de inmediato para establecer una relación permanente consigo mismo: debemos autogobernarnos como un gobernante gobierna a sus súbditos, como un empresario gobierna su empresa, como un jefe de familia gobierna su hogar. Esta nueva idea según la cual la virtud consiste esencialmente en autogobernarse de manera perfecta, es decir, en ejercer sobre uno mismo un dominio casi tan completo como el de un soberano contra quien han cesado las revueltas, es una idea muy importante que se impondrá durante siglos, casi hasta el cristianismo. Por lo tanto, si se quiere, el punto donde la cuestión de los *hypomnemata* y el cultivo de sí se funden uno en otro de forma notable coincide con el momento en que el cultivo de sí se asigna como meta el perfecto gobierno de uno mismo: una especie de relación política permanente entre uno y uno mismo. Los antiguos se valían de las libretas mencionadas para practicar esta política de sí mismos, así como los gobiernos y los empresarios se valen de registros para dirigir. La escritura me parece ligada de este modo al problema del cultivo de sí.

—*¿Puede aclarar más qué son los* hypomnemata?

—En sentido técnico, los *hypomnemata* podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernillos individuales que servían de libretas de apuntes. Su uso como libros de vida y guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente entre todo un público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos de acciones de las que uno había sido testigo o sobre las que había leído alguna información, reflexiones o razonamientos que había escuchado o se le ocurrían. Constituían una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas, y hacían de ellas un tesoro acumulado para la relectura y la meditación ulteriores. Formaban también un material en bruto para la escritura de tratados más sistemáticos en los cuales se presentaban los argumentos y los medios para luchar contra tal o cual defecto (como la ira, la envidia, el chismorreo, la adulación) o superar un obstáculo (un duelo, un exilio, una ruina, una desgracia).

—*Pero ¿cómo está ligada la escritura a la moral y a uno mismo?*

—Ninguna técnica, ningún talento profesional, pueden adquirirse sin práctica; y tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *techne tou biou*, sin una *askesis* que debe considerarse como un aprendizaje de sí por sí mismo: este era uno de los principios tradicionales al que los pitagóricos, los discípulos de Sócrates y los cínicos atribuyeron durante largo tiempo gran importancia. Entre todas las formas que asumía ese aprendizaje (y que incluía las abstinencias, las memorizaciones, los exámenes de conciencia, las meditaciones, el silencio y la escucha de los otros), parece ser que la escritura –el hecho de escribir para uno mismo y los otros– llegó a tener un papel importante de manera bastante tardía.

—*¿Qué papel específico desempeñaron esas libretas cuando terminaron por tener importancia al final de la Antigüedad?*

—Por personales que hubieran podido ser, los *hypomnemata* no deben, sin embargo, tomarse por diarios íntimos o por esos relatos

de experiencia espiritual (donde se consignan las tentaciones, las luchas internas, las caídas y las victorias) que podemos encontrar ulteriormente en la literatura cristiana. No constituyen un "relato de sí"; su objetivo no es sacar a la luz los arcanos de la conciencia, cuya confesión –sea oral o escrita– tiene un valor purificador. El movimiento que procuran efectuar es precisamente su inverso: no se trata de rastrear lo indescifrable, revelar lo que está oculto, decir lo no dicho, sino, al contrario, de reunir lo ya dicho, lo que podía escucharse o leerse, con una intención que no es otra cosa que la constitución de uno mismo.

Los *hypomnemata* deben resituarse en el contexto de una tensión muy sensible de ese período: dentro de esta cultura muy afectada por la tradición, por el valor reconocido de lo ya dicho, por la recurrencia del discurso, por la práctica de la "cita" bajo el sello de la edad y la autoridad, estaba desarrollándose una moral francamente orientada por el cuidado de sí hacia objetivos precisos como la retirada en uno mismo. Tal es el objetivo de los *hypomnemata*: hacer del recuerdo de un logos fragmentario transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación consigo mismo lo más adecuada y perfecta posible.

—Antes de ver cuál fue el papel de esas libretas a comienzos de la era cristiana, ¿puede decirnos en qué son diferentes la austeridad grecorromana y la austeridad cristiana?

—Hay una cosa que fue muy importante: en la moral estoica, la cuestión de la "pureza" era prácticamente inexistente o más bien marginal. Era importante para los pitagóricos y también para las escuelas neoplatónicas, y lo fue cada vez más en virtud de la influencia de unos y otras, así como de la influencia religiosa. En un momento dado, el problema de una estética de la existencia queda encubierto por el problema de la pureza, que es una cosa distinta y requiere otra técnica. En el ascetismo cristiano la cuestión de la pureza se torna más y más importante; la razón por la cual hay que tomar el control de uno mismo es que hay que mantenerse puro. El problema de la virginidad, ese modelo

de la "integridad" femenina, resulta mucho más importante en el cristianismo. El tema de la virginidad no tiene prácticamente nada que ver con la moral sexual en el ascetismo grecorromano. El problema es el del autodominio. Era un modelo viril de autodominio, y una mujer que observaba cierta templanza era tan viril consigo misma como un hombre. El paradigma de la autorrestricción sexual se convierte en un paradigma femenino a través del tema de la pureza y la virginidad, fundado en el modelo de la integridad física; la integridad física y ya no el dominio de sí es ahora lo importante. El problema de la moral como estética de la existencia queda cubierto por el problema de la purificación.

El nuevo yo cristiano debía ser sometido a un examen constante porque era el refugio de la concupiscencia y los deseos de la carne. En función de ello, el yo ya no era algo que había que construir, sino algo a lo que había que renunciar y que era preciso esforzarse en descifrar. Por consiguiente, entre el paganismo y el cristianismo, la oposición no se da entre la tolerancia y la austeridad, sino entre una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad vinculadas a la necesidad de renunciar a uno mismo mediante el desciframiento de su propia verdad.

—*¿Nietzsche, por lo tanto, se equivocaría cuando, en* La genealogía de la moral, *atribuye al ascetismo cristiano el mérito de hacer de nosotros "criaturas que pueden hacer promesas"?*

—Sí, creo que comete un error al atribuir ese mérito al cristianismo, habida cuenta de todo lo que sabemos de la evolución de la moral pagana del siglo IV a.C. al siglo IV d.C.

—*¿Cómo cambió el papel de las libretas cuando la técnica que llevaba a utilizarlas en una relación de sí consigo mismo fue retomada por los cristianos?*

—Un cambio importante es que la toma de notas sobre los movimientos íntimos parece, según un texto de Atanasio acerca de la

vida de San Antonio, ser el brazo del combate espiritual: en tanto que el demonio es una fuerza que engaña y nos induce a engañarnos respecto de nosotros mismos (una gran parte de la *Vita Antonii* está consagrada a esas estratagemas), la escritura constituye una prueba y una especie de piedra angular: para sacar a la luz los movimientos del pensamiento, disipa la sombra interior en la que se urden los complots del enemigo.

—¿Cómo pudo producirse una transformación tan radical?

—Hay verdaderamente un cambio dramático entre los *hypomnemata* mencionados por Jenofonte, con los que sólo se trataba de recordar los constituyentes de un régimen elemental, y la descripción de las tentaciones nocturnas de San Antonio. Un lugar interesante donde encontrar una fase intermedia en la transformación de las técnicas parece ser la descripción de los sueños. Casi desde el principio había que tener una libreta cerca de la cama para anotar los sueños, ya fuera con el fin de interpretarlos a la mañana siguiente, ya para mostrarlos a alguien que los interpretara. Gracias a esta descripción nocturna se da un paso importante en la descripción de sí.

—Pero, en todo caso, ¿la idea de que la contemplación de sí mismo permite disipar la oscuridad dentro de sí y acceder a la verdad está ya presente en Platón?

—Sí, pero es una forma de contemplación ontológica y no psicológica. Ese conocimiento ontológico de sí aparece al menos en algunos textos y en particular en el *Alcibíades*, bajo la forma de la contemplación del alma por el alma en los términos de la célebre metáfora del ojo. Platón pregunta: ¿cómo puede verse el ojo? La respuesta, muy simple en apariencia, es de hecho muy complicada. Para Platón no podemos simplemente mirarnos en un espejo. Hay que mirar en otro ojo, es decir, el que está en uno mismo, aun cuando en sí implica el aspecto del ojo de otro. Y allí, en la pupila de otro, uno por fin se verá: la pupila es el espejo.

De la misma manera, el alma que se contempla en otra alma (o en el elemento divino de otra alma) que se asemeja a su pupila reconocerá su componente divino.

Como podrán advertir, la idea de que hay que conocerse a sí mismo, es decir, conquistar el conocimiento ontológico del modo de ser del alma, no tiene nada que ver con lo que podríamos llamar ejercicio de sí sobre sí. Cuando aprehendemos el modo de ser de nuestra alma, es inútil preguntarnos qué hacemos, qué pensamos, cuáles pueden ser los movimientos de nuestras ideas o nuestras representaciones o a qué estamos apegados. Por eso se puede practicar esta técnica de contemplación utilizando como objeto el alma de otro. Platón no habla jamás de examen de conciencia, ¡jamás!

—Uno de los lugares comunes de los estudios literarios consiste en decir que Montaigne fue el escritor que inventó la autobiografía, pese a lo cual usted parece remontar la escritura sobre sí mismo a fuentes mucho más remotas.

—Me parece que, en la crisis religiosa del siglo XVI –en ese inmenso rechazo de las prácticas de confesión católicas–, se desarrollaron nuevos modos de relación consigo mismo. Puede observarse la reactivación de unas cuantas prácticas de los estoicos de la Antigüedad. Por ejemplo, la noción de pruebas de sí mismo me parece cercana, desde un punto de vista temático, a lo que podemos encontrar entre los estoicos, para quienes la experiencia de sí no es el descubrimiento de una verdad sepultada en uno mismo, sino un intento de determinar lo que se puede y lo que no se puede hacer con la libertad de la que uno dispone. Tanto entre los católicos como entre los protestantes, la reactivación de esas antiguas técnicas que adoptan la forma de prácticas espirituales cristianas es muy clara.

Tomemos por ejemplo el ejercicio de caminata que recomienda Epicteto. Todas las mañanas, al caminar por la ciudad, deberíamos tratar de determinar con respecto a cada cosa (una personalidad oficial o una bella mujer) cuáles son nuestras propias motivaciones, si nos sentimos impresionados o atraídos por tal o

cual cosa o tenemos un autodominio suficiente para mantenernos indiferentes.

En el cristianismo tenemos el mismo tipo de ejercicios, pero estos sirven para someter a prueba nuestra dependencia* de Dios. Recuerdo haber encontrado en un texto del siglo XVII un ejercicio que induce a pensar en Epicteto: en medio de su caminata, un joven seminarista hace algunos ejercicios que prueban la dependencia que cada cosa muestra respecto de Dios, lo cual lo ayuda a descifrar la presencia de la divina providencia. Esas dos caminatas se ajustan una a otra, toda vez que en el caso de Epicteto tenemos una caminata durante la cual el individuo procura conservar la soberanía de sí mismo mostrando que no depende de nada ni de nadie. Mientras que en el ejemplo cristiano el seminarista camina y, ante cada cosa que ve, exclama: "¡Ah, qué grande es la bondad del Señor! Él, que ha hecho esto, tiene todas las cosas en su poder, y en particular a mí", lo cual es una manera de decirse que él mismo no es nada.

—El discurso, en consecuencia, cumple un papel importante, pero siempre al servicio de otras prácticas, incluso en la constitución de sí.

—Me parece que toda esta llamada literatura "del yo" –diarios íntimos, relatos de sí mismo, etc.– sólo puede comprenderse si se la resitúa en el marco general y muy rico de las prácticas de sí. La gente escribe sobre sí misma desde hace dos mil años, pero naturalmente no de la misma manera. Tengo la impresión –quizá me equivoque– de que hay una tendencia a presentar la relación entre la escritura y el relato de sí mismo como un fenómeno específico de la Modernidad europea. No pretendo negar que se trate de un fenómeno moderno, pero también fue uno de los primeros usos de la escritura. Por lo tanto, no es satisfactorio decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se constituye

* Existe una diferencia entre la inicial edición inglesa de este texto y la edición francesa. En el primer caso dice *dépendance*, y en el segundo, *indépendence*. Como se puede deducir del contexto inmediato, se trata de la "dependencia" y no de la "independencia". [N. de E. C.]

en prácticas reales: prácticas históricamente analizables. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos a la vez que los utiliza. El sujeto no sólo se constituye en el juego de los símbolos.

—Si el autoanálisis es una invención cultural, ¿por qué nos parece tan natural y agradable?

—Al comienzo fue tal vez un ejercicio en extremo penoso que necesitó numerosas valorizaciones culturales antes de transformarse finalmente en una actividad positiva. Creo que las técnicas de sí pueden encontrarse en todas las culturas bajo diferentes formas. Así como es necesario estudiar y comparar las diferentes técnicas de producción de los objetos y la dirección de los hombres por los hombres a través de la forma de un gobierno, también es preciso examinar las técnicas de sí. Dos cosas dificultan el análisis de estas: en primer lugar, las técnicas de sí no requieren el mismo aparato material que la producción de los objetos y, por ende, a menudo son técnicas invisibles. En segundo lugar, están ligadas con frecuencia a las técnicas de administración de los otros. Si tomamos por ejemplo las instituciones educativas, nos damos cuenta de que allí se dirige a los otros y se les enseña a autogobernarse. Por eso tenemos una técnica de sí que parece ligada a una técnica de gobierno de los otros.

—Pasemos a la historia del sujeto moderno. Ante todo, ¿el cultivo de sí clásico se perdió por completo o, al contrario, las técnicas cristianas lo incorporaron y transformaron?

—No creo que el cultivo de sí haya sido devorado o asfixiado. Encontramos muchos elementos que el cristianismo se limitó a integrar, desplazar o reutilizar. No bien retomado por el cristianismo, el cultivo de sí se puso al servicio del ejercicio de un poder pastoral, en esencia a causa de la conversión de la *epimeleia heautou* en *epimeleia ton allon* –el cuidado de los otros–, trabajo que correspondía al pastor. Pero, habida cuenta de que la salvación del individuo es canalizada –al menos hasta cierto punto– por la ins-

titución pastoral que toma por objeto el cuidado de las almas, el cuidado clásico de sí desaparece, es decir que se integra y pierde gran parte de su autonomía.

Lo interesante es que, durante el Renacimiento, vemos toda una serie de grupos religiosos (cuya existencia ya se atestigua en la Edad Media) que se resisten a ese poder pastoral y reivindican el derecho a fijar sus propios estatutos. Según esos grupos, el individuo debería hacerse cargo de su propia salvación con prescindencia de la institución eclesiástica y el orden pastoral. Se observa pues no una reaparición –en alguna medida– del cultivo de sí, que nunca había desaparecido, sino una reafirmación de su autonomía.

Durante el Renacimiento también se ve –y aquí aludo al célebre texto de Burckhardt sobre la estética de la existencia–* que el héroe es su propia obra de arte. La idea de que uno puede hacer de su vida una obra de arte es, indiscutiblemente, una idea ajena a la Edad Media y que sólo reaparece en la época renacentista.

—Hasta ahora usted ha hablado de los diversos grados de apropiación de las técnicas antiguas de gobierno de sí mismo. En sus escritos siempre ha insistido en la ruptura importante que se produjo entre el Renacimiento y la edad clásica. ¿No hubo una mutación igualmente significativa en la manera en que el gobierno de sí mismo se vinculó a otras prácticas sociales?

—La pregunta es muy interesante, pero no puedo responderle de inmediato. Comencemos por decir que la relación entre Montaigne, Pascal y Descartes podría repensarse en los términos de esta misma pregunta. Ante todo, Pascal se situaba todavía en la tradición en que las prácticas de sí, la práctica del ascetismo, estaban ligadas al conocimiento del mundo. A continuación, no hay que olvidar que Descartes escribió "meditaciones", y que las meditaciones son una práctica de sí. Pero lo extraordinario en los textos de Descartes es que logró sustituir un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí por otro fundador de prácticas de conocimiento.

* Véase *La cultura del Renacimiento en Italia* [1860], Madrid, Akal, 2004.

Eso es de suma importancia. Aun cuando sea cierto que la filosofía griega fundó la racionalidad, siempre sostuvo que un sujeto no podía tener acceso a la verdad si no realizaba ante todo sobre sí mismo determinado trabajo que lo haría capaz de conocer la verdad: un trabajo de purificación, una conversión del alma por la contemplación misma del alma. Tenemos también el tema del ejercicio estoico, por medio del cual un sujeto alcanza en principio su autonomía y su independencia, y las alcanza en el marco de una relación bastante compleja con el conocimiento del mundo, porque este conocimiento le permite lograr su independencia y, al mismo tiempo, sólo una vez lograda esa independencia es capaz de reconocer el orden del mundo tal como se presenta. En la cultura europea, y hasta el siglo XVI, persiste este interrogante: "¿Cuál es el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo para ser capaz y digno de acceder a la verdad?". O, para decirlo de otra manera, la verdad siempre se paga; no hay acceso a ella sin ascesis. Hasta el siglo XVI, el ascetismo y el acceso a la verdad están siempre más o menos oscuramente ligados en la cultura occidental.

Me parece que Descartes rompió con eso al decir: "Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente". La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo. Ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para estar en relación con la verdad. Basta con que me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esa verdad. Así, puedo ser inmoral y conocer la verdad. Creo que esta es una idea que, de manera más o menos explícita, había sido rechazada por todas las culturas anteriores. Antes de Descartes no se podía ser impuro, inmoral, y conocer la verdad. Con él, la prueba directa es suficiente. Después de él, sale a la luz un sujeto del conocimiento no forzado a la ascesis.

Esquematizo aquí, desde luego, una historia muy prolongada, pero que sigue siendo fundamental. Después de Descartes tenemos un sujeto del conocimiento que plantea a Kant el problema de saber cuál es la relación entre él y el sujeto moral. En el siglo de las Luces se discutió mucho si esos dos sujetos eran diferen-

tes o no. La solución de Kant consistió en encontrar un sujeto universal que, en la medida en que lo era, podía ser el sujeto de conocimiento, pero que exigía no obstante una actitud ética, precisamente la relación consigo mismo que el propio Kant propone en la *Crítica de la razón práctica*.

—*¿Quiere decir que Descartes liberó la racionalidad científica de la moral y Kant volvió a introducir esta última como forma aplicada de los procedimientos de racionalidad?*

—Exactamente. Kant dice: "Debo reconocerme como sujeto universal, es decir, constituirme en cada uno de mis actos como sujeto universal conforme a las reglas universales". Se reintroducían, por tanto, las viejas preguntas: "¿Cómo puedo constituirme en cuanto sujeto ético? ¿Cómo puedo reconocerme como tal? ¿Necesito ejercicios de ascetismo? ¿O la relación kantiana con lo universal que me hace moral al conformarme a la razón práctica?". De este modo, Kant introduce en nuestra tradición un nuevo camino, gracias al cual el sí mismo no es simplemente dado, sino que se constituye en una relación consigo mismo como sujeto.

5. Uso de los placeres y técnicas de sí

[Publicado en *Le Débat*, 27, noviembre de 1983. Introducción general de *El uso de los placeres*, *La inquietud de sí* y *Les Aveux de la chair*,* que Michel Foucault se aprestaba a publicar con algunas variantes. Circuló y se citó como artículo hasta la aparición de los libros en mayo de 1984.]**

MODIFICACIONES

Esta serie de investigaciones aparece más tarde de lo que yo había previsto y bajo una forma muy distinta.

Esta es la razón. No debían ser ni una historia de los comportamientos ni una historia de las representaciones. Debían ser una historia de la "sexualidad": las comillas tienen su importancia. Mi objetivo no era reconstruir una historia de las conductas y prácticas sexuales: de sus formas sucesivas, su evolución, su difusión. Tampoco era mi intención analizar las ideas (científicas, religiosas o filosóficas) por medio de las cuales se representaron esos comportamientos. Quería ante todo detenerme ante la noción, tan cotidiana y tan reciente, de "sexualidad": tomar distancia de ella, soslayar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada. El término mismo "sexualidad" apareció tardíamente, a comienzos del siglo XIX. El hecho no debe subestimarse ni sobreinterpretarse. Señala algo distinto de una revisión de vocabulario; pero no marca, claro está, el surgimiento

* Respecto de las divergencias entre el proyecto original de *Historia de la sexualidad*, que incluía el volumen *Les Aveux de la chair* (aún inédito) y los volúmenes efectivamente publicados por Michel Foucault, véase la introducción de este volumen. [N. de E. C.]

** Acerca de la similitud de este texto con la introducción del segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, véase la introducción de este libro, en especial las páginas 20 y 21. [N. de E. C.]

repentino de aquello con lo cual se relaciona. Su uso se estableció en relación con otros fenómenos: todo un recorte de dominios de conocimientos diversos (que abarcan tanto los mecanismos biológicos de la reproducción como las variantes individuales o sociales del comportamiento); la introducción de un conjunto de reglas y normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, apoyadas en instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas y médicas, y cambios, también, en la manera como los individuos se ven en la necesidad de atribuir sentido y valor a su conducta, sus deberes, sus placeres, sus sentimientos y sensaciones, sus sueños.

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había constituido una "experiencia" por la cual los individuos tienen que reconocerse como sujetos de una "sexualidad" que se abre a dominios de conocimiento muy diversos y se articula con un sistema de reglas cuyo poder de coerción es muy variable. Historia, pues, de la sexualidad como experiencia, si se entiende por experiencia la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

Esta manera de hablar de la sexualidad implicaba liberarse de un esquema de pensamiento que por entonces era bastante habitual: hacer de ella una invariante y suponer que, si adopta en sus manifestaciones formas históricamente singulares, se debe al efecto de los distintos mecanismos de represión a los cuales está expuesta en cualquier sociedad; actitud que equivale a excluir del campo histórico el deseo y el sujeto del deseo y a pedir a la forma general del interdicto una explicación sobre lo que puede haber de histórico en la sexualidad. Pero ese trabajo crítico no era suficiente por sí solo. Hablar de la sexualidad como una experiencia históricamente singular suponía también que se pudiese disponer de instrumentos capaces de analizar, en su carácter propio y sus correlaciones, los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes que se refieren a ella, los sistemas de poder que rigen su práctica y las formas en las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad. Ahora bien, en lo concerniente a los dos primeros puntos el trabajo que había emprendido anteriormente –ya fuera acerca de la medicina y la psiquiatría, o del poder punitivo

y las prácticas disciplinarias– me había proporcionado las herramientas que necesitaba; el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes sin caer en el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y sus tecnologías permitía considerarlas como estrategias abiertas, y escapar así a la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro.

En cambio, el estudio de los modos que llevan a los individuos a reconocerse como sujetos sexuales me planteaba muchas más dificultades. La noción de deseo o la de sujeto deseante constituían entonces, si no una teoría, sí al menos un tema teórico generalmente aceptado. Esta aceptación era extraña de por sí: el tema volvía a encontrarse, en efecto, con ciertas variantes, en el corazón mismo de la teoría clásica de la sexualidad, pero también en las concepciones que procuraban desprenderse de ella; era el mismo tema que, en los siglos XIX y XX, parecía haber sido heredado de una larga tradición cristiana. La experiencia de la sexualidad puede distinguirse bien, como una figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la "carne": ambas parecen frecuentadas por la presencia del "hombre de deseo". En todo caso, parecía difícil analizar la formación y el desarrollo de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer, con referencia al deseo y al sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico. Sin emprender una "genealogía"; pero con ello no me refiero a hacer una historia de las concepciones sucesivas del deseo, la concupiscencia o la libido, sino a analizar las prácticas que empujaron a los individuos a prestarse atención a sí mismos, a descifrarse, a reconocerse y a confesarse como sujetos de deseo, al hacer jugar entre ellos cierta relación que les permitía descubrir en el deseo la verdad de su ser, fuera natural o caído. En síntesis, en esa genealogía la idea era desentrañar de qué manera los individuos se habían visto en la necesidad de ejercer sobre sí mismos y sobre los otros una hermenéutica del deseo para la que su comportamiento sexual fue una oportunidad real, pero no, sin duda, su dominio exclusivo. En suma, para comprender cómo podía el individuo moderno hacer la experiencia de sí mismo como sujeto de una "sexualidad", era útil poner antes de relieve la manera en

que, durante siglos, el hombre occidental se había visto llevado a reconocerse como sujeto de deseo.

Había sido necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que a menudo se designaba como el progreso de los conocimientos: ese desplazamiento me llevó a interrogarme sobre las formas de prácticas discursivas que articulaban el saber. También había sido preciso un desplazamiento teórico para analizar lo que suele describirse como las manifestaciones del "poder": eso me llevó a preguntarme más bien sobre las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Al parecer, ahora había que emprender un tercer desplazamiento, para analizar lo que se designa como "sujeto"; convenía averiguar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Tras el estudio de los juegos de verdad en su relación mutua –tomando como ejemplo algunas ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII–, seguido por el de los juegos de verdad con respecto a las relaciones de poder, tomando como ejemplo las prácticas punitivas, parecía imponerse otro trabajo: el de estudiar esos juegos en la relación de sí consigo mismo y la constitución de sí mismo como sujeto, tomando como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la "historia del hombre de deseo".

Pero era evidente que emprender ese trabajo me alejaba mucho de mi proyecto primitivo. Debía escoger: o bien mantener el plan establecido y acompañarlo de un rápido examen histórico del tema del deseo, o bien reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación, a lo largo de la Antigüedad, de una hermenéutica de sí. Me decidí por esta última opción, con la idea de que, después de todo, aquello a lo que me he aferrado, aquello a lo que he querido aferrarme desde hace años, es la tarea de establecer algunos de los elementos que podrían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería la de lo que puede haber de verdadero en los conocimientos, sino un análisis de los "juegos de verdad", los juegos de lo verdadero y lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como lo que puede y debe pensarse. ¿A través de qué

juegos de verdad el hombre puede pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se observa como enfermo, cuando reflexiona sobre sí mismo como ser que vive, habla y trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad se reconoció el ser humano como hombre de deseo? Me pareció que al plantear de ese modo la cuestión y al tratar de elaborarla en relación con un período tan alejado de mis horizontes antaño familiares, yo abandonaba sin duda el plano considerado, pero me ceñía más al interrogante que desde hace tiempo me esfuerzo por plantear. Este enfoque habría de exigirme algunos años más de trabajo. Es cierto, en ese largo rodeo había riesgos, pero yo tenía un motivo y creía haber encontrado en esta investigación cierto beneficio teórico.

¿Los riesgos? Demorar y perturbar el programa de publicación que había previsto. Estoy agradecido a quienes siguieron los recorridos y rodeos de mi trabajo –pienso en los oyentes del Collège de France– y a quienes tuvieron la paciencia de esperar su final, Pierre Nora el primero. En cuanto a aquellos para quienes ajetrearse, comenzar una y otra vez, tantear, equivocarse, retomarlo todo de cabo a rabo y encontrar aún la manera de vacilar a cada paso, aquellos, en suma, para quienes trabajar, es decir, mantenerse en la reserva y la inquietud, equivale a renunciar, diría que no somos, es notorio, del mismo planeta.

El peligro era también abordar documentos mal conocidos por mí. Corría el riesgo de someterlos, sin darme demasiada cuenta, a formas de análisis o modos de cuestionamiento que, procedentes de otros ámbitos, les convenían muy poco; las obras de Peter Brown, las de Pierre Hadot, y en varias oportunidades sus conversaciones y consejos, me fueron de gran ayuda. También corría el riesgo, a la inversa, de perder, en el esfuerzo por familiarizarme con los textos antiguos, el hilo de las preguntas que quería hacer; Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en Berkeley, me permitieron, a través de sus reflexiones y preguntas y gracias a su exigencia, un trabajo de reformulación teórica y metodológica.

Paul Veyne me brindó una ayuda constante en el transcurso de estos años. Como verdadero historiador, sabe qué es investigar la verdad, pero también conoce el laberinto en el cual entramos

cuando queremos hacer la historia de los juegos de lo verdadero y lo falso; se cuenta entre aquellos, bastante escasos hoy en día, que aceptan afrontar el peligro que acarrea consigo, para cualquier pensamiento, la cuestión de la historia de la verdad. Sería difícil delimitar su influencia en estas páginas.

El motivo que me impulsó era, en cambio, muy simple. Espero que a los ojos de algunos pueda bastar por sí mismo. Es la curiosidad; la única clase de curiosidad, en todo caso, que merece la pena practicarse con un poco de obstinación: no la que procura asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite desprenderse de sí mismo. ¿De qué valdría el denuedo del saber si sólo debiera asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se pueda, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir mirando o reflexionando. Se me dirá acaso que esos juegos con uno mismo tienen que quedar entre bastidores y que, a lo sumo, forman parte de esos trabajos preparatorios que desaparecen por sí solos una vez logrados sus efectos. Pero ¿qué es pues la filosofía hoy –y me refiero a la actividad filosófica–, sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, no consiste en proponerse saber cómo y hasta dónde será posible pensar de otra manera? Siempre hay algo irrisorio en el discurso filosófico cuando quiere, desde afuera, constituir la ley para los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando hace alarde de juzgarlos por positividad ingenua; pero es su derecho explorar aquello que, en su propio pensamiento, puede modificarse mediante el ejercicio que él hace de un saber que le es ajeno. El "ensayo" –que debe entenderse como prueba modificadora de uno mismo y no como apropiación simplificadora de otro– es el cuerpo vivo de la filosofía, al menos si esta es aún hoy lo que era antaño, es decir, una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento.

Los estudios que siguen, como otros que emprendí con anterioridad, son estudios de "historia" por el dominio del que se ocupan y las referencias que toman, pero no son trabajos de "historiador". Esto no quiere decir que resuman o sinteticen el trabajo que ha-

brían hecho otros; son –si se tiene a bien considerarlos desde el punto de vista de su "pragmática"– el protocolo de un ejercicio que ha sido prolongado, titubeante, y que a menudo fue necesario retomar y corregir. Era un ejercicio filosófico; su reto era saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otra manera.

¿Tuve razón al correr esos riesgos? No me corresponde a mí decirlo. Sólo sé que, al desplazar así el tema y las referencias cronológicas de mi estudio, me fue posible proceder a efectuar dos generalizaciones que me permitieron a la vez situarlo en un horizonte más vasto y precisar mejor su método y su objeto.

Al remontarme así de la época moderna, a través del cristianismo, a la Antigüedad, me pareció que no se podía evitar hacer una pregunta a la vez muy simple y muy general: ¿cuál es la razón por la que el comportamiento sexual y las actividades y los placeres que de él dependen son objeto de una preocupación moral? ¿Por qué esa inquietud ética que, al menos en ciertos momentos, ciertas sociedades o ciertos grupos, parece más importante que la atención moral prestada a otros dominios que son, empero, esenciales en la vida individual y colectiva, como las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos? Sé bien que una respuesta viene de inmediato a la mente: sucede que aquellos son el objeto de interdictos fundamentales cuya transgresión se considera una falta grave. Pero de ese modo no se hace sino proponer como solución la pregunta misma y, sobre todo, se desconoce que la inquietud ética acerca de la conducta sexual no siempre está, en su intensidad o sus formas, en relación directa con el sistema de los interdictos; a menudo ocurre que la preocupación moral es fuerte allí donde, precisamente, no hay obligación ni prohibición. En resumen, el interdicto es una cosa, la problematización moral es otra. Me pareció por tanto que la pregunta que debía servir de hilo conductor era la siguiente: ¿cómo, por qué y bajo qué forma la actividad sexual se constituyó como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y su intensidad? ¿Por qué esa "problematización"? Después de todo, esa es sin duda la tarea de una historia del pensamiento, en oposi-

ción a la historia de los comportamientos o las representaciones: definir las condiciones en las cuales el ser humano "problematiza" lo que es, lo que hace y el mundo donde vive.

Sin embargo, al hacerme esa pregunta tan general, y al hacerla a la cultura griega y grecolatina, advertí que aquella problematización estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron sin duda una importancia considerable en nuestras sociedades: son lo que podríamos llamar "artes de la existencia". Por esta expresión hay que entender prácticas reflexivas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que exprese ciertos valores estéticos y responda a algunos criterios de estilo. Estas "artes de la existencia", esas "técnicas de sí", perdieron sin duda parte de su importancia y su autonomía cuando, con el cristianismo, se integraron al ejercicio de un poder pastoral, y más adelante a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello deja de ser cierto que habría que hacer o retomar, indudablemente, la larga historia de esas estéticas de la existencia y de esas tecnologías de sí. Hace ya mucho tiempo que Burckhardt destacó su importancia en la época renacentista, pero su supervivencia, su historia y su desarrollo no se detienen allí.[1] En todo caso, me pareció que el estudio de la problematización del comportamiento sexual en la Antigüedad podía considerarse como un capítulo –uno de los primeros– de la historia general de las "técnicas de sí".

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, modificar el horizonte de lo que conocemos e intentar extraviarnos un poco. ¿Nos llevaron efectivamente a pensar de otra manera? Tal vez nos permitieron pensar de otra manera lo que ya pensábamos, y percibir lo que hacemos desde

1 Sería inexacto creer que, luego de Burckhardt, el estudio de esas artes y de esa estética de la existencia se descuidó por completo. Podemos, por ejemplo, encontrar un notable análisis dedicado a ellas en un libro reciente de Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press, 1980. [N. de M. F.]

una perspectiva diferente y bajo una luz más diáfana. Creíamos alejarnos y nos descubrimos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuvenece las cosas y hace envejecer la relación con uno mismo. Hoy me parece percibir mejor de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, había quedado atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus "ideologías", sino las *problematizaciones* a través de las cuales el ser se da como algo que puede y debe pensarse, y las *prácticas* a partir de las cuales estas se forman. La dimensión arqueológica del análisis permite examinar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y sus modificaciones. Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, que definen cierto perfil de "normalización"; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas "epistémicas", y problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo "disciplinario". Ahora querría mostrar cómo se problematizaron en la Antigüedad la actividad y los placeres sexuales, a través de las prácticas de sí que ponían en juego los criterios de una "estética de la existencia".

Esas son pues las razones por las que recentré todo mi estudio en la genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Seguí una distribución cronológica simple: un primer volumen, *El uso de los placeres*, se consagra a la problematización de la actividad sexual por parte de filósofos y médicos en la cultura griega clásica, en el siglo IV a.C. *La inquietud de sí* se consagra a esa misma problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era. Y por último, *Les Aveux de la chair* ["Las confesiones de la carne", inédito] se ocupa de la formación de la doctrina y la pastoral de la carne. En cuanto a los documentos que utilizaré, serán en su mayor parte textos "prescriptivos". Con eso quiero decir textos que, sea cual fuere su forma (discurso, diálogo, tratado, recopilación de preceptos, cartas, etc.), tienen por objeto principal la propuesta de reglas de conducta. Pero al hablar de

"textos prescriptivos" no me refiero a cualquier obra de moral; sólo acudiré a los textos teóricos sobre la doctrina del placer o las pasiones para encontrar aclaraciones. El dominio que analizaré está constituido por textos que pretenden dar reglas, opiniones y consejos para conducirse como es debido: textos "prácticos", pero que son en sí mismos objetos de "práctica", toda vez que piden ser leídos, aprendidos, meditados, utilizados, puestos a prueba, y que apuntan a constituir en definitiva el armazón de la conducta cotidiana. Esos textos tienen el papel de operadores que permiten a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, vigilarla, formarla y modelarse a sí mismos como sujetos éticos; participan, en suma, de una función "etopoética", para trasponer una palabra que encontramos en Plutarco. Pero como todos esos estudios están en el punto de cruce de un análisis de las problematizaciones y una historia de las prácticas de sí, querría detenerme, antes de comenzar, en dos nociones: justificar las formas de "problematización" que he escogido y explicar lo que podemos entender por "prácticas de sí".

LAS FORMAS DE PROBLEMATIZACIÓN

Supongamos que aceptamos por un instante categorías tan generales como las de "paganismo", "cristianismo", "moral" y "moral sexual", y que preguntamos en qué puntos la "moral sexual del cristianismo" se opuso más tajantemente a la "moral sexual del paganismo antiguo". ¿Prohibición del incesto, dominación masculina, sujeción de la mujer? Es indudable que no serían estas las respuestas dadas: conocemos la extensión y la constancia de esos fenómenos bajo variadas formas. Más probablemente, se propondrían otros puntos de diferenciación. El valor mismo del acto sexual: el cristianismo lo habría asociado al mal, al pecado, a la caída, a la muerte, mientras que la Antigüedad lo habría dotado de significaciones positivas. La delimitación del compañero legítimo: el cristianismo, a diferencia de lo que pasaba en las sociedades griegas o romanas, sólo lo habría aceptado en el matrimonio

monogámico y, dentro de esta conyugalidad, le habría impuesto el principio de una finalidad exclusivamente procreadora. La descalificación de las relaciones entre individuos del mismo sexo: el cristianismo las habría excluido rigurosamente, en tanto que Grecia las habría exaltado –y Roma, aceptado–, al menos entre hombres y muchachos. A esos tres puntos de oposición fundamental podríamos agregar el elevado valor moral y espiritual que el cristianismo, a diferencia de la moral pagana, habría atribuido a la abstinencia estricta, la castidad permanente y la virginidad. En suma, con respecto a todos estos puntos que durante tanto tiempo se consideraron tan importantes –naturaleza del acto sexual, fidelidad monogámica, relaciones homosexuales, castidad–, parece que los antiguos fueron más bien indiferentes y que nada de eso atrajo mucho su atención ni constituyó para ellos problemas muy agudos.

Ahora bien, la cosa dista un tanto de ser así, y sería fácil mostrarlo. Podríamos mostrarlo por el juego de los préstamos directos y las muy estrechas continuidades que es posible constatar entre las primeras doctrinas cristianas y la filosofía moral de la Antigüedad: el primer gran texto cristiano sobre la práctica sexual en la vida matrimonial –el capítulo 10 del segundo libro de *El pedagogo* de Clemente de Alejandría– se apoya en una serie de referencias escriturarias, pero bastante más en un conjunto de principios y preceptos directamente tomados de la filosofía pagana. Pero también podríamos mostrar, en el corazón mismo del pensamiento griego o grecorromano, la presencia de los temas, las inquietudes y las exigencias de austeridad que a menudo se creen propias del cristianismo e incluso de la moral de las sociedades europeas modernas. He aquí varias manifestaciones: un temor, un modelo, una imagen, un ejemplo.

1. *Un temor*. Los jóvenes afectados por una pérdida de semen

> llevan en todo el hábito del cuerpo la huella de la caducidad y la vejez; se muestran flojos, sin fuerza, embotados, estúpidos, agobiados, encorvados, incapaces de hacer nada, con la tez pálida, blanca, afeminada; sin

> apetito, sin calor, pesados los miembros, entumecidas las piernas, de una debilidad extrema: en una palabra, casi totalmente perdidos. En no pocos, esta enfermedad es incluso un derrotero a la parálisis. En efecto, ¿cómo no habría de estar afectada la fuerza nerviosa, si la naturaleza queda debilitada en el principio regenerativo y la fuente misma de la vida?

Esta enfermedad, "vergonzosa de por sí", es "peligrosa por conducir al marasmo y perjudicial para la sociedad por oponerse a la propagación de la especie; y puesto que es en todos los aspectos la fuente de una infinidad de males, exige prestos auxilios".[2]

Es fácil reconocer en este texto las obsesiones alimentadas por la medicina y la pedagogía desde los siglos XVII o XVIII en torno del puro gasto sexual, el gasto que no tiene ni fecundidad ni pareja; el agotamiento progresivo del organismo, la muerte del individuo, la destrucción de su raza y, finalmente, el perjuicio infligido a toda la humanidad se prometieron con regularidad, a lo largo de toda una literatura charlatana, a quien abusara de su sexo. Esos temores invocados parecen haber constituido el relevo "naturalista" y científico de una tradición cristiana que asignaba el placer al dominio de la muerte y el mal.

Sin embargo, esa descripción es de hecho una traducción –una traducción libre, en el estilo de la época– de un texto escrito por un médico griego, Areteo, en el siglo I de nuestra era. Y de ese miedo al acto sexual y las sospechas de que, si es desordenado

2 Areteo de Capadocia, *Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques*, II, 5, traducción de L. Renaud, París, E. Lagny, 1834 [trad. cast.: *Obra médica*, Madrid, Akal, 1998]. El traductor francés comenta así este pasaje: "La gonorrea de que se trata aquí difiere esencialmente de la enfermedad que lleva ese nombre en nuestros días, y que se llama con más razón blenorragia [...]. La gonorrea simple o verdadera de la que aquí habla Areteo se caracteriza por un derrame involuntario y al margen del coito del humor espermático, mezclado con humor prostático. Esta enfermedad vergonzosa suele ser excitada por la masturbación y es una de sus consecuencias". [N. de M. F.]

y entraña una pérdida excesiva de semen, puede producir los efectos más nocivos sobre la vida del individuo, encontraríamos no pocos testimonios en la misma época: Sorano de Éfeso, por ejemplo, consideraba que la actividad sexual era, de uno u otro modo, menos favorable a la salud que la abstinencia lisa y llana y la virginidad. En tiempos aún más lejanos, la medicina había dado consejos apremiantes de prudencia y economía en el uso de los placeres sexuales: evitar su práctica intempestiva, tener en cuenta las condiciones en las cuales se los practica, temer su violencia característica y los errores de régimen. Sólo prestarse a ellos, llegan a decir algunos, "si uno quiere perjudicarse". Temor muy antiguo, por consiguiente.

2. *Un modelo.* Sabemos cómo exhortaba Francisco de Sales a la virtud conyugal; tendía un espejo natural a las personas casadas al proponerles el modelo del elefante y las hermosas costumbres de las que daba prueba con su esposa.

> El elefante no es sino una bestia enorme, pero es la más digna de cuantas viven en la tierra y la que tiene más juicio. [...] Nunca cambia de compañera, y ama tiernamente a la que ha escogido, con la cual, empero, no se junta más que de tres en tres años, por espacio de cinco días, y con tanto secreto que jamás nadie le ha visto en este acto; pero harto se conoce el sexto día, cuando, antes de hacer cualquier otra cosa, se va derechamente al río, donde lava todo su cuerpo, y no quiere volver a su grupo antes de haberse purificado. ¿No son estas cosas hermosos y honestos instintos [...]?[3]

Ahora bien, este mismo texto es una variación sobre un tema transmitido por una larga tradición (a través de Aldrovandi, Gessner, Vicente de Beauvais y el famoso *Physiologicus*); ya encontramos su formulación en Plinio, al que la *Introducción a la vida devota* es

3 Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, III, 39. [N. de M. F.]

bastante fiel: "Por pudor, los elefantes sólo se acoplan en secreto [...]. La hembra no se deja cubrir sino cada dos años y, según se dice, durante cinco días por año y no más; el sexto, ambos se bañan en el río y sólo se reúnen con su manada al cabo del baño. No conocen el adulterio".[4] Plinio, es cierto, no pretendía proponer un esquema tan explícitamente didáctico como Francisco de Sales: se refería, no obstante, a un modelo de conducta visiblemente valorizado. Esto no significa que la fidelidad recíproca de los dos cónyuges haya sido un precepto de transmisión y aceptación generales entre los griegos y los romanos. Pero era una enseñanza impartida con insistencia en algunas corrientes filosóficas como el estoicismo tardío; era también un comportamiento que se apreciaba como una manifestación de virtud, firmeza de ánimo y dominio de sí. Se podía alabar a Catón el Joven, que a la edad en que decidió casarse todavía no había tenido relación con ninguna mujer, y más aún a Lelio, que "en su larga vida sólo abordó a una mujer, la primera y la única a quien desposó".[5] Podemos remontarnos más lejos aún en la definición de ese modelo de conyugalidad recíproca y fiel. Nicocles, en el discurso que le adjudica Isócrates, muestra toda la importancia moral y política que asigna al hecho de "no haber tenido jamás, luego de su matrimonio, relación sexual con ninguna otra persona que no fuera su mujer".[6] Y en su ciudad ideal, Aristóteles quiere que se considere como "acción deshonrosa" (y de "manera absoluta y sin excepción") la

4 Plinio el Viejo, *Historia natural*, VIII, 5, 13. En lo que respecta a los textos latinos y griegos, me remití en general a la "Collection des universités de France" [C. U. F.] y, para los que no figuran en ella, a la "Colección Loeb". La mayoría de las veces he reproducido las traducciones de la C. U. F.; cuando no es así, indico en nota la versión utilizada. Con bastante frecuencia incluyo en el texto la transcripción de algunos términos griegos, por considerarlo necesario para precisar el sentido de la traducción.
Agradezco a la biblioteca del Saulchoir y a su director; me fueron de ayuda, sobre todo a partir del momento –reciente– en que las condiciones de trabajo en la Biblioteca Nacional sufrieron un considerable deterioro. [N. de M. F.]
5 Plutarco, "Vida de Catón", VII, en *Vidas paralelas*. [N. de M. F.]
6 Isócrates, "Nicocles", en *Discursos*. [N. de M. F.]

relación del marido con otra mujer o la de la esposa con otro hombre.[7] La "fidelidad" sexual del marido hacia su esposa legítima no era exigida ni por las leyes ni por las costumbres, pero no por ello dejaba de ser una cuestión que se planteaba y una forma de austeridad a la cual algunos moralistas atribuían gran valor.

3. Una imagen. En los textos del siglo XIX hay un retrato tipo del homosexual o el invertido: sus gestos, su porte, la manera de emperifollarse, su coquetería, pero también la forma y las expresiones de su rostro, su anatomía y la morfología femenina de todo su cuerpo son habitualmente parte de esta descripción descalificadora, referida a la vez al tema de una inversión de los roles sexuales y al principio de un estigma natural de esta ofensa a la naturaleza; podría creerse, se decía, que "la naturaleza misma se ha hecho cómplice de la mentira sexual".[8] Habría que hacer, sin duda, la larga historia de esta imagen (a la que pudieron corresponder comportamientos concretos, por un juego complejo de inducciones y desafíos). Se leería, en la intensidad tan vivamente negativa de este estereotipo, la dificultad secular con que se tropieza en nuestras sociedades para integrar los dos fenómenos –diferentes, por otra parte– que son la inversión de los roles sexuales y la relación entre individuos del mismo sexo. Ahora bien, la imagen, con el aura repulsiva que la rodea, ha recorrido los siglos; ya se dibujaba con mucha fuerza en la literatura grecorromana de la época imperial. Damos con ella en el retrato del *Effeminatus* trazado por el autor de una *Physiognomonis* anónima del siglo IV; en la descripción de los sacerdotes de Atargatis de los que Apuleyo se burla en *Las metamorfosis*;[9] en la simbolización que Dión de Prusa propone del *daimon* de la intemperancia, en una de sus conferencias sobre la monarquía,[10] y en la mención fugaz de los pequeños rétores todos perfumados y ensortijados a quienes Epicteto inter-

7 Aristóteles, *Política*, VII, 16, 1335*b*. [N. de M. F.]
8 Hubert Lauvergne, *Les Forçats, considérés sous le rapport physiologique, moral et intellectuel*, París, J.-B. Baillière, 1841, p. 289. [N. de M. F.]
9 Lucio Apuleyo, *Las metamorfosis*, VIII, 26 y siguientes. [N. de M. F.]
10 Dión de Prusa, "De la realeza", IV, 101-115. [N. de M. F.]

pela en el fondo de su clase y a los que pregunta si son hombres o mujeres.[11] Podríamos verla también en el retrato de la juventud decadente, tal como Séneca el Viejo la ve con gran repugnancia en su entorno:

> La pasión malsana de cantar y bailar colma el alma de nuestros afeminados; ondularse los cabellos, hacer que su voz sea lo bastante tenue para igualar la caricia de las voces femeninas, rivalizar con las mujeres por la blandura de sus actitudes, ejercitarse en indagaciones muy obscenas: tal el ideal de nuestros adolescentes [...]. Debilitados y excitados desde su nacimiento, siguen estándolo de buena gana, siempre prestos a atacar el pudor de los otros y sin cuidar el suyo propio.[12]

Pero el retrato, con sus rasgos esenciales, es aún más antiguo. El primer discurso de Sócrates, en el *Fedro*, hace alusión a él cuando censura el amor que se profesa por los muchachos lánguidos, criados en la delicadeza de la sombra y cubiertos de afeites y adornos.[13] Bajo esos mismos rasgos aparece Agatón en *Las tesmoforias*: tez pálida, mejillas rasuradas, voz de mujer, precioso, túnica de color azafrán, redecilla; todo eso induce a su interlocutor a preguntar si está verdaderamente en presencia de un hombre o una mujer.[14] Sería del todo inexacto ver en esto una condena del amor a los muchachos o de lo que en general llamamos relaciones homosexuales; pero sin duda hay que reconocer el efecto de evaluaciones fuertemente negativas a propósito de ciertos aspectos posibles de la relación entre hombres, así como una viva repugnancia hacia todo lo que pueda marcar una renuncia voluntaria a los prestigios y las marcas del papel viril. El dominio de los amores masculinos bien pudo ser "libre" en la Antigüedad griega, mucho

11 Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 1. [N. de M. F.]
12 [Marco Anneo] Séneca el Viejo, *Controversias*, I, prefacio, 8. [N. de M. F.]
13 Platón, *Fedro*, 23*c-d*. [N. de M. F.]
14 Aristófanes, *Las tesmoforias*. [N. de M. F.]

más, en todo caso, de lo que lo ha sido en las sociedades europeas modernas, pero no por ello deja de ser cierto que vemos asomar muy pronto reacciones negativas intensas y formas de descalificación que se prolongarán durante mucho tiempo.

*4. Un ejemplo.** El héroe virtuoso que es capaz de apartarse del placer como de una tentación en la cual sabe no caer es una figura familiar para el cristianismo. Pero la Antigüedad pagana también conoce la figura de los atletas de la templanza que son lo bastante amos de sí mismos y de sus codicias para renunciar al placer sexual. Mucho antes de un taumaturgo como Apolonio de Tiana, que había hecho de una vez para siempre voto de castidad y ya no había tenido relaciones sexuales en toda su vida,[15] Grecia había conocido y honrado modelos semejantes. En algunos, esa virtud extrema era la marca visible del dominio que ejercían sobre sí mismos, y por lo tanto del poder que eran dignos de asumir sobre los otros: así, el Agesilao de Jenofonte no sólo "no tocaba a quienes no le inspiraban deseo alguno", sino que renunciaba a besar incluso al muchacho al que amaba; tomaba además la precaución de no alojarse más que en los templos o en un lugar visible "para que todos pudiesen ser testigos de su templanza".[16] Pero para otros esa abstinencia estaba inmediatamente vinculada a una forma de sabiduría que los ponía en contacto directo con algún elemento superior a la naturaleza humana y les daba acceso al ser mismo de la verdad: así era en efecto el Sócrates al que todos querían acercarse, del que todos estaban enamorados y de cuya sabiduría todos querían apropiarse, una sabiduría que se manifestaba y se experimentaba justamente en el hecho de que él mismo era incapaz de aprovecharse de la belleza complaciente de Alcibíades.[17] La temática de una relación entre la abstinencia sexual y el acceso a la verdad ya estaba fuertemente marcada.

* En el original francés, *Un modèle*, que, en el contexto de la argumentación, puede interpretarse fácilmente como una errata. [N. de E. C.]

15 Filóstrato el Ateniense, *Vida de Apolonio de Tiana*, I, 13. [N. de M. F.]

16 Jenofonte, "Agesilao", 6. [N. de M. F.]

17 Platón, *Banquete*, 217*a*-219*e*. [N. de M. F.]

Sin embargo, no hay que exigir demasiado a esas contadas referencias. No cabría inferir de ellas que la moral sexual del cristianismo y la del paganismo están en continuidad. Bien pueden encontrarse en una y otra los mismos temas, principios, nociones, que, empero, no tienen en ellas ni el mismo lugar ni el mismo valor. Sócrates no es un Padre del desierto en lucha contra la tentación; Nicocles no es un marido cristiano, y la risa de Aristófanes frente a un Agatón travestido tiene pocos rasgos en común con la descalificación del invertido que encontraremos mucho más adelante en el discurso médico. Además, hay que tener presente que la Iglesia y la pastoral cristiana hicieron valer el principio de una moral cuyos preceptos eran obligatorios, y su alcance, universal (lo cual no excluía ni las diferencias de prescripción relativa al estatus de los individuos ni la existencia de movimientos ascéticos con aspiraciones propias). En el pensamiento antiguo, en cambio, las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta de la misma manera a todos; eran más bien un complemento, y algo parecido a un "lujo" en comparación con la moral corrientemente admitida. Por otra parte, se presentaban en "focos dispersos", que tenían su origen en diferentes movimientos filosóficos o religiosos; encontraban su medio de desarrollo en grupos múltiples y, más que imponer, proponían estilos de moderación o rigor dotados, cada uno, de su fisonomía específica: la austeridad pitagórica no era la de los estoicos, muy distinta a su vez de la que recomendaba Epicuro. De los acercamientos que pudieron esbozarse no hay que deducir que la moral cristiana del sexo estaba, de algún modo, "preformada" en el pensamiento antiguo; hay que concebir antes bien que muy pronto, en la reflexión moral de la Antigüedad, se constituyó una temática –una "cuadritemática"– de la austeridad sexual, en torno y con referencia a la vida del cuerpo, la institución del matrimonio, las relaciones entre hombres y la existencia de la sabiduría. Y a través de las instituciones, los conjuntos de preceptos, la extrema diversidad de referencias teóricas, y a pesar de muchas revisiones, esa temática conservó a lo largo del tiempo cierta constancia: como si, desde la Antigüedad, hubiera en ella cuatro puntos de problematización sobre cuya base se reformula-

ba sin cesar –conforme a esquemas a menudo diferentes– la inquietud por la austeridad sexual.

Ahora bien, hay que señalar que estos temas de la austeridad no coincidían con las líneas de división que podían trazar los grandes interdictos sociales, civiles o religiosos. En efecto, podría pensarse en términos generales que, donde más fundamentales son las prohibiciones y más coercitivas las obligaciones, las morales desarrollan las exigencias de austeridad más insistentes: puede darse el caso, y la historia del cristianismo o de la Europa moderna propondrían sin duda algunos ejemplos.[18] Pero parece indudable que en la Antigüedad no fue así. La cuestión surge ante todo con mucha claridad en la específica disimetría que presenta toda esa reflexión moral sobre el comportamiento sexual: las mujeres están sometidas en general (y salvo la libertad que puede darles un estatus como el de cortesana) a restricciones sumamente rigurosas, pese a lo cual esa moral no se dirige a ellas: no son ni sus deberes ni sus obligaciones los que se recuerdan, justifican o desarrollan. Se trata de una moral de hombres: una moral pensada, escrita, enseñada por hombres y dirigida a hombres, obviamente libres. Moral viril, por consiguiente, en la que las mujeres sólo aparecen en calidad de objetos o, a lo sumo, de compañeras a las que conviene formar, educar y vigilar cuando uno las tiene bajo su poder, y de las que, en cambio, hay que abstenerse cuando están bajo el poder de otro (padre, marido, tutor). Hay aquí, a no dudar, uno de los aspectos más notables de esa reflexión moral: esta no trata de definir un campo de conducta y un dominio de reglas válidas –conforme a las modulaciones necesarias– para los dos se-

18 Cabe pensar que el desarrollo de una moral de las relaciones matrimoniales, y más precisamente de las reflexiones sobre el comportamiento sexual de los esposos en la relación conyugal (que asumieron una importancia tan grande en la pastoral cristiana), es una consecuencia de la introducción –lenta, tardía y difícil, por otra parte– del modelo cristiano del matrimonio a lo largo de la alta Edad Media. Cf. Georges Duby, *Le Chévalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France feódale*, París, France loisirs, 1981 [trad. cast.: *El caballero, la mujer y el cura: el matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus, 1982]. [N. de M. F.]

xos; es una elaboración de la conducta masculina hecha desde el punto de vista de los hombres y para dar forma a su conducta.

Más aún: no se dirige a los hombres con referencia a conductas que puedan depender de algunos interdictos reconocidos por todos y solemnemente recordados en los códigos, las costumbres o las prescripciones religiosas. Se dirige a ellos con referencia a conductas en las que, justamente, los hombres tienen que hacer uso de su derecho, su poder, su autoridad y su libertad: en las prácticas de placeres que no son condenados; en una vida de matrimonio donde, en el ejercicio de un poder marital, no hay regla ni costumbre algunas que impidan al hombre tener relaciones sexuales extraconyugales, y en relaciones con los muchachos que, al menos dentro de ciertos límites, son admitidas, corrientes y hasta valoradas. Hay que comprender estos temas de la austeridad sexual no como una traducción o un comentario de prohibiciones profundas y esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad.

Eso no quiere decir que la temática de la austeridad no represente nada más que un refinamiento sin consecuencias y una especulación sin vínculo con ninguna preocupación precisa. Al contrario, es fácil ver que cada una de esas grandes figuras de la austeridad sexual se relaciona con un eje de la experiencia y un haz de relaciones concretas: relaciones con el cuerpo, con la cuestión de la salud, y detrás de ella todo el juego de la vida y la muerte; relación con el otro sexo, con la cuestión de la esposa como compañera privilegiada, y detrás de ella todo el juego de la institución familiar y el vínculo creado por esta; relación con el propio sexo, con la cuestión de las parejas que uno puede escoger y el ajuste entre roles sociales y roles sexuales, y, por último, relación con la verdad, en la que se plantea la cuestión de las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría.

De tal modo, es menester llevar a cabo todo un recentramiento. En lugar de buscar los interdictos básicos que se ocultan o se manifiestan en las exigencias de la austeridad sexual, hay que ver a partir de qué zona de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual, hasta convertirse en objeto

de inquietud, elemento para la reflexión y materia de estilización. En términos más precisos, hay que preguntarse por qué los cuatro grandes dominios de relaciones en que parecía que el hombre libre, en las sociedades antiguas, había podido desplegar su actividad sin toparse con una prohibición central, fueron justamente los lugares de una problematización intensa de la práctica sexual. ¿Por qué fue en ese ámbito, a propósito del cuerpo, de la esposa, de los muchachos y de la verdad, donde la práctica de los placeres resultó problemática? ¿Por qué la inserción o la interferencia de la actividad sexual en esas relaciones se tornaron objeto de inquietud, debate y reflexión? ¿Por qué los ejes de la experiencia cotidiana dieron lugar a un pensamiento que buscaba el enrarecimiento del comportamiento sexual, su moderación, su formalización, y la definición de un estilo austero en la práctica de los placeres? ¿De qué manera se concibió el comportamiento sexual, en la medida en que implicaba esos diferentes tipos de relaciones, como dominio de la experiencia moral?

MORAL Y PRÁCTICAS DE SÍ

Para responder a estas preguntas hay que hacer algunas consideraciones de método o, más precisamente, conviene preguntarnos qué objeto perseguimos cuando nos proponemos estudiar las formas y transformaciones de una "moral".

Conocemos la ambigüedad de la palabra. Por "moral" se entiende un conjunto de valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y los grupos por intermedio de diversos aparatos prescriptivos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las Iglesias, etc. Puede suceder que esas reglas y valores se formulen de manera muy meridiana en una doctrina coherente y una enseñanza explícita. Pero a veces también se transmiten de manera difusa y, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en algunos aspectos, y permiten así concesiones o escapatorias. Planteadas estas reservas, podemos dar a ese con-

junto prescriptivo el nombre de "código moral". Pero por "moral" se entiende también el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y los valores que se les proponen: se designa así su manera de someterse más o menos completamente a un principio de conducta, de obedecer o resistir un interdicto o una prescripción, de respetar o hacer caso omiso de un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar cómo, y con qué márgenes de variación o transgresión, los individuos o los grupos se conducen con referencia a un sistema prescriptivo que se da explícita o implícitamente en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a ese nivel de fenómenos "moralidad de los comportamientos".

No es todo. En efecto, una cosa es una regla de conducta; otra, la conducta que podemos medir con ella. Y una tercera es la manera como debemos "conducirnos", esto es, como debemos constituirnos en cuanto sujetos morales que actúan en referencia a los elementos prescriptivos que conforman el código. Dado un código de acción, y para un tipo determinado de acciones (que pueden definirse por su grado de conformidad o divergencia con respecto a ese código), hay diferentes maneras de "conducirse" moralmente; diferentes maneras, para el individuo que actúa, de hacerlo no sólo como agente sino como sujeto moral de esa acción. Tomemos un código de prescripciones sexuales que conmine a los dos esposos a una fidelidad conyugal estricta y simétrica, así como a la permanencia de una voluntad procreadora; habrá, aun dentro de ese marco tan riguroso, muchas maneras de practicar la austeridad, muchas maneras de "ser fiel". Esas diferencias pueden referirse a varios puntos.

Conciernen a lo que podríamos llamar *determinación de la sustancia ética*, es decir, la manera como el individuo debe constituir tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral. Así, se puede hacer que lo esencial de la práctica de fidelidad toque al estricto respeto de los interdictos y las obligaciones en los actos mismos que se llevan a cabo. Pero también puede hacerse que lo esencial de la fidelidad consista en el dominio de los deseos, el combate encarnizado que se libra contra ellos, la fuerza con la cual se sabe resistir a las tentaciones: esa vigilancia y

esa lucha constituyen el contenido de la fidelidad; los movimientos contradictorios del alma, mucho más que los actos mismos en su realización, serán entonces la materia de la práctica moral. Se puede también hacerla consistir en la intensidad, la continuidad, la reciprocidad de los sentimientos que se experimentan por el cónyuge, y la calidad de la relación que liga en forma permanente a los dos esposos.

Las diferencias pueden también referirse al *modo de sujeción,* esto es, la manera en que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce ligado a la obligación de llevarla a la práctica. Se puede, por ejemplo, practicar la fidelidad conyugal y someterse al precepto que la impone porque uno se reconoce como miembro del grupo social que la acepta, la reivindica en voz alta y conserva el hábito en silencio; pero también se la puede practicar porque uno se considera heredero de una tradición espiritual y tiene la responsabilidad de mantenerla o hacerla revivir; se puede asimismo ejercer esa fidelidad en respuesta a un llamado, al proponerse como ejemplo o al procurar dar a la propia vida personal una forma que responda a criterios de brillo, belleza, nobleza o perfección.

También hay diferencias posibles en las formas de la "elaboración" del trabajo ético que uno efectúa sobre sí mismo, y no sólo para conformar su comportamiento a una regla dada, sino para tratar de transformarse en sujeto moral de su propia conducta. Así, la austeridad sexual puede practicarse por medio de un largo trabajo de aprendizaje, memorización y asimilación de un conjunto sistemático de preceptos, y por medio del control regular de la conducta para evaluar la exactitud con que se la aplica. Se la puede practicar en la forma de una súbita renuncia general y definitiva a los placeres. En la forma, igualmente, de un combate permanente cuyas peripecias –incluidas las derrotas pasajeras– pueden tener su sentido y su valor. Puede ejercérsela asimismo a través de un desciframiento tan cuidadoso, permanente y detallado como sea posible de los movimientos del deseo en todas sus formas, aun las más oscuras, bajo las cuales se oculta.

Otras diferencias, por último, incumben a lo que podríamos llamar *teleología* del sujeto moral: ya que una acción no es moral sólo

en sí misma y en su singularidad; lo es también por su inserción y por el lugar que ocupa en la totalidad de una conducta; es un elemento y un aspecto de esa conducta y marca una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad. Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero a través de este apunta, por añadidura, a la constitución de una conducta moral que lleve al individuo no simplemente a acciones siempre conformes a valores y reglas, sino también a cierto modo de ser, característico del sujeto moral. Y con respecto a ese punto hay muchas diferencias posibles: la fidelidad conyugal puede participar de una conducta moral que facilite un dominio de sí cada vez más completo; puede ser una conducta moral que manifieste un desapego súbito y radical en relación con el mundo; puede tender a una tranquilidad perfecta del alma, a una insensibilidad total a la agitación de las pasiones o a una purificación que asegure la salvación tras la muerte, y la inmortalidad bienaventurada.

En suma, una acción, para calificarse de "moral", no debe reducirse a un acto o una serie de actos conformes a una regla, una ley o un valor. Toda acción moral, es cierto, comporta una relación con lo real en que se efectúa y una relación con el código al cual se remite; pero implica también cierta relación consigo misma que no es simplemente "conciencia de sí" sino autoconstitución como "sujeto moral", en la cual el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de práctica moral, define su posición con respecto al precepto que sigue y se fija determinado modo de ser que ha de equivaler a la realización moral de sí mismo y, para hacerlo, actúa sobre sí, se propone conocerse, se controla, se vive, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; no hay conducta moral que no exija la autoconstitución como sujeto moral, y no hay constitución del sujeto moral sin "modos de subjetivación" y una "ascética" o unas "prácticas de sí" que los apoyen. La acción moral es indisociable de esas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una moral a otra que el sistema de valores, reglas e interdictos.

Estas distinciones no sólo deben tener efectos teóricos. También tienen sus consecuencias para el análisis histórico. Quien

quiera hacer la historia de una "moral" deberá tener en cuenta las distintas realidades que abarca la palabra. Historia de las "moralidades": la que estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se ajustan o no a las reglas y los valores propuestos por diferentes instancias. Historia de los "códigos", que analiza los diferentes sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad o un grupo dados, las instancias o aparatos de coacción que los hacen valer y las formas que adoptan su multiplicidad, sus divergencias o sus contradicciones. Historia, para terminar, de la manera como se convoca a los individuos a constituirse como sujetos de conducta moral: esta historia será la de los modelos propuestos para el establecimiento y el desarrollo de las relaciones con uno mismo, y para la reflexión sobre sí, el conocimiento, el examen, el desciframiento de uno por sí mismo, las transformaciones que se procura efectuar en uno mismo. Esto es lo que podríamos llamar historia de la "ética" y de la "ascética", entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla.

Si es cierto, en efecto, que toda "moral" en sentido lato entraña los dos aspectos que acabo de indicar, el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación, y si es cierto que estos nunca pueden disociarse por completo, pero que a veces logran desarrollarse en una relativa autonomía recíproca, también hay que admitir que, en determinadas morales, se hace hincapié sobre todo en el código, su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajustarse a todos los casos posibles y abarcar todos los dominios del comportamiento. En esas morales, la importancia debe buscarse por el lado de las instancias de autoridad que hacen valer el código, imponen su aprendizaje y su observancia y sancionan las infracciones; en tales condiciones, la subjetivación se produce esencialmente en una forma casi jurídica, en la que el sujeto moral se relaciona con una ley o un conjunto de leyes al que debe someterse, bajo pena de incurrir en faltas que lo exponen a un castigo. Sería del todo inexacto reducir la moral cristiana –deberíamos decir sin duda "las morales cristianas"– a un modelo de esas características: tal vez no sea erróneo pensar que la organización del sistema penitencial a comienzos del siglo XIII

y su desarrollo hasta las vísperas de la Reforma constituyeron una muy fuerte "juridización" –una muy fuerte "codificación" en sentido estricto– de la experiencia moral: contra ella reaccionaron muchos movimientos espirituales y ascéticos que se desplegaron antes de la Reforma.

En cambio, bien pueden concebirse morales en las cuales el elemento fuerte y dinámico deba buscarse por el lado de las formas de subjetivación y las prácticas de sí. En ese caso, el sistema de los códigos y las reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su observancia exacta puede ser relativamente poco esencial, al menos si se la compara con la que se exige del individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; se hace hincapié entonces en las formas de las relaciones con uno mismo, los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, los ejercicios por medio de los cuales uno se da a sí mismo como objeto a conocer y las prácticas que permiten transformar el modo propio de ser. Esas "morales orientadas hacia la ética" (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se da en llamar "renunciamiento ascético") fueron muy importantes en el cristianismo junto con las morales "orientadas hacia el código": entre ellas hubo a veces yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces armonización.

Ahora bien, parecería, al menos en una primera aproximación, que las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana estuvieron mucho más orientadas hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de la conducta y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. Si exceptuamos la *República* y las *Leyes*, encontraremos muy pocas referencias al principio de un código que defina con minucia la conducta a exhibir, una instancia encargada de supervisar su aplicación, los castigos que sancionen las infracciones cometidas y las condiciones y circunstancias que puedan afectar el valor de un acto. Aun cuando se señale con mucha frecuencia la necesidad de respetar la ley y las costumbres –los *nomoi*–, lo importante no es tanto el contenido de la ley y sus condiciones de aplicación como la actitud que lleva a respetarlas. Se hace hincapié en la relación con

uno mismo que permite no dejarse arrastrar por los apetitos y los placeres, tener frente a ellos una actitud de dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, ser libre de toda esclavitud interior para con las pasiones y alcanzar un modo de ser que pueda definirse por el pleno goce de uno mismo o la perfecta soberanía de uno sobre sí.

Por eso el método elegido a lo largo de todo este estudio sobre las morales sexuales de la Antigüedad pagana y cristiana. Tener presente la distinción entre los elementos de código de una moral y los elementos de ascesis; no olvidar ni su coexistencia, ni sus relaciones, ni su relativa autonomía, ni sus diferencias posibles de énfasis; tener en cuenta todo lo que en esas morales parece indicar el privilegio de las prácticas de sí, el interés que podía prestárseles, el esfuerzo que se hacía para desarrollarlas, perfeccionarlas y enseñarlas, el debate que se desplegaba en torno a ellas. De suerte que sería necesario transformar así el interrogante tantas veces planteado acerca de la continuidad (o la ruptura) entre las morales filosóficas de la Antigüedad y la moral cristiana; en lugar de preguntarse cuáles son los elementos de código que el cristianismo pudo tomar del pensamiento antiguo y cuáles son los que añadió por su propia cuenta, para definir lo que está permitido y prohibido en el orden de una sexualidad supuestamente constante, convendría preguntarse de qué manera, bajo la continuidad, la transferencia o la modificación de los códigos, se definieron, modificaron, elaboraron y diversificaron las formas de la relación con uno mismo (y las prácticas de sí ligadas a ellas).

No presumimos que los códigos carezcan de importancia ni que se mantengan constantes. Pero podemos señalar que, en definitiva, giran alrededor de algunos principios bastante simples y poco numerosos: es probable que los hombres no inventen mucho más en el orden de los interdictos que en el de los placeres. Su permanencia también es bastante grande: la proliferación sensible de las codificaciones (en lo tocante a los lugares, los compañeros, los gestos permitidos o prohibidos) se producirá bastante tarde en el cristianismo. En contraste, parece haber –en todo caso, esta es una hipótesis que querría explorar aquí– todo un campo de historicidad completa y rica en la manera de convocar al indivi-

duo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. La cuestión pasaría por ver cómo, del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y la pastoral cristiana de la carne, se definió y transformó esa subjetivación.

6. *Historia de la sexualidad*: un prefacio

[Se trata de la primera redacción de la introducción general a *Historia de la sexualidad* que debía abrir el segundo volumen, y que Foucault decidió cambiar por una nueva redacción.]

Este volumen aparece más tarde de lo que yo había previsto, y bajo una forma muy diferente.

En esta serie de investigaciones sobre la sexualidad, mi objetivo no era reconstruir la historia de los comportamientos sexuales mediante el estudio de sus formas sucesivas, sus diferentes modelos, el modo en que se difundían, lo que pueden revelar de conformidad o divergencia con respecto a las leyes, las reglas, las costumbres o las conveniencias. Tampoco era mi intención analizar las ideas religiosas, morales, médicas o biológicas acerca de la sexualidad. No digo que tales estudios sean ilegítimos, imposibles o estériles: hay muchos trabajos que prueban lo contrario. Pero quería detenerme ante esta noción tan cotidiana de sexualidad, tomar distancia respecto de ella, experimentar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico en el cual apareció y con el cual todavía está asociada.

Quería emprender una historia de la sexualidad donde esta no se concibiera como un tipo general de comportamiento en el que tales o cuales elementos pudieran variar en función de las condiciones demográficas, económicas, sociales, ideológicas; y tampoco como un conjunto de representaciones (científicas, religiosas, morales) que, en virtud de su diversidad y sus cambios, se relacionan con una realidad invariante. Mi objetivo era analizarla como una forma de experiencia históricamente singular. Tomar en cuenta esa singularidad no es sobreinterpretar la aparición reciente del término "sexualidad", ni dejar suponer que la palabra acarreó consigo el real al cual se refiere. Es querer tratarla como la correlación de un dominio de saber, un tipo de normatividad,

un modo de relación consigo mismo; es procurar descifrar cómo se constituyó en las sociedades occidentales modernas, a partir y respecto de ciertos comportamientos, una experiencia compleja en la que se ligan un campo de conocimiento (con conceptos, teorías, disciplinas diversas), un conjunto de reglas (que distinguen lo permitido y lo prohibido, lo natural y lo monstruoso, lo normal y lo patológico, lo decente y lo que no lo es, etc.) y un modo de relación del individuo consigo mismo (mediante el cual puede reconocerse como sujeto sexual en medio de los otros).

Estudiar así, en su historia, formas de experiencia, es un tema que proviene de un proyecto más antiguo: el de hacer uso de los métodos del análisis existencial en el campo de la psiquiatría y el dominio de la enfermedad mental. Por dos razones que no eran independientes la una de la otra, ese proyecto no me satisfacía: por su insuficiencia teórica en la elaboración del concepto de experiencia y por la ambigüedad de su vínculo con una práctica psiquiátrica que el proyecto ignoraba y suponía a la vez. La primera dificultad podía procurar resolverse con la referencia a una teoría general del ser humano; el segundo problema podía abordarse desde una perspectiva muy diferente mediante el recurso tantas veces repetido al "contexto económico y social"; se podía aceptar de tal manera el dilema entonces dominante de una antropología filosófica y una historia social. Pero me pregunté si no era posible, en lugar de jugar con esa alternativa, pensar la historicidad misma de las formas de la experiencia. Esto implicaba dos tareas negativas: una reducción "nominalista" de la antropología filosófica, así como de las nociones que podían apoyarse en ella, y un desplazamiento con respecto al dominio, los conceptos y los métodos de la historia de las sociedades. En lo positivo, la tarea consistía en sacar a la luz el dominio donde la formación, el desarrollo y la transformación de las formas de experiencia pueden tener su lugar: es decir, una historia del pensamiento. Por "pensamiento" entiendo lo que instaura, bajo diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso y que, por consiguiente, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico, y

lo que instaura la relación con uno mismo y los otros y constituye al ser humano como sujeto ético.

El "pensamiento" así entendido no debe, por lo tanto, buscarse únicamente en formulaciones teóricas, como las de la filosofía o la ciencia; puede y debe analizarse en todas las maneras de decir, hacer y conducirse en que el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí mismo y de los otros. En ese sentido, el pensamiento se considera como la forma misma de la acción, la acción en cuanto implica el juego de lo verdadero y lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación con uno mismo y con los otros. El estudio de las formas de experiencia podrá pues hacerse a partir de un análisis de las "prácticas" discursivas o no, si se designan con ello los diferentes sistemas de acción en cuanto están habitados por el pensamiento así entendido.

Este planteamiento de la cuestión llevaba a la puesta en práctica de algunos principios muy generales. Las formas singulares de la experiencia bien pueden contener estructuras universales; bien pueden no ser independientes de las determinaciones concretas de la experiencia social; sin embargo, ni estas determinaciones ni aquellas estructuras pueden dar lugar a experiencias (es decir, a conocimientos de cierto tipo, reglas de cierta forma y ciertos modos de conciencia de sí mismo y los otros), como no sea a través del pensamiento. No hay experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda analizarse desde el punto de vista de una historia del pensamiento. Esto es lo que podríamos llamar "principio de irreductibilidad del pensamiento". De acuerdo con un segundo principio, ese pensamiento tiene una historicidad que le es propia; esto no quiere decir que esté desprovisto de toda forma universal, sino que la misma puesta en juego de las formas universales es histórica; y que la historicidad le sea propia no quiere decir que el pensamiento sea independiente de todas las otras determinaciones históricas (de orden económico, social, político), sino que mantiene con ellas relaciones complejas que siempre dan lugar a la especificidad de las formas, las transformaciones, los acontecimientos del pensamiento. Esto es lo que podríamos llamar "principio de singularidad de la historia del pensamiento":

hay acontecimientos de pensamiento. La empresa, para terminar, implicaba un tercer principio, a saber, que la crítica, entendida como análisis de las condiciones históricas según las cuales se constituían las relaciones con la verdad, con la regla y con uno mismo, no establece fronteras infranqueables y no describe sistemas cerrados; pone de manifiesto singularidades transformables, cuyas transformaciones sólo pueden efectuarse por un trabajo del pensamiento sobre sí mismo. Tendríamos en ello el principio de la historia del pensamiento como actividad crítica. Tal es el sentido que he dado a un trabajo y una enseñanza puestos bajo el signo de la "historia de los sistemas de pensamiento", y que mantienen siempre una doble referencia: a la filosofía, a la cual hay que preguntar cómo es posible que el pensamiento tenga una historia; y a la historia, a la cual hay que pedir la producción de las diversas formas del pensamiento, en los aspectos concretos que ellas pueden adoptar (sistema de representaciones, instituciones, prácticas). ¿Cuál es el precio, para la filosofía, de una historia del pensamiento? ¿Cuál es el efecto, en la historia, del pensamiento y los acontecimientos que le son propios? ¿De qué manera las experiencias individuales o colectivas dependen de las formas singulares del pensamiento, es decir, de lo que constituye al sujeto en sus relaciones con la verdad, con la regla, consigo mismo? Se adivinará cómo la lectura de Nietzsche, a comienzos de la década de 1950, pudo darme acceso a este tipo de interrogantes, al romper con la doble tradición de la fenomenología y el marxismo.

Sé que con esta relectura esquematizo; las cosas, en realidad, se descubrían poco a poco y, en el camino, las oscuridades y vacilaciones eran muchas. Lo cierto es que, en *Historia de la locura*, trataba de describir un foco de experiencia desde el punto de vista de la historia del pensamiento, aun cuando el uso que daba a la palabra "experiencia" era muy fluctuante; por intermedio de las prácticas de internación, por un lado, y los procedimientos médicos, por otro, intentaba analizar la génesis, durante los siglos XVII y XVIII, de un sistema de pensamiento como materia de experiencias posibles: formación de un dominio de conocimientos que se constituye como saber específico de la enfermedad mental; organización de un sistema normativo, apoyado sobre todo

un aparato técnico, administrativo, jurídico y médico, destinado a aislar a los alienados y hacerse cargo de ellos; definición, para terminar, de una relación consigo mismo y los otros como sujetos posibles de locura. Son también estos tres mismos ejes y el juego entre tipos de saber, formas de normalidad y modos de relación consigo mismo y los otros los que, a mi juicio, dan su valor de experiencias significativas a casos individuales como los de Pierre Rivière o Alexina B., e incluso a la dramatización permanente de los asuntos de familia que encontramos en las *lettres de cachet* del siglo XVIII.

Pero la importancia relativa de los tres ejes no siempre es la misma en todas las formas de experiencia. Y, por otra parte, había que elaborar con un poco más de precisión el análisis de cada uno de ellos. Ante todo, el problema de la formación de los dominios de saber. El trabajo se llevó a cabo de dos maneras: en la dimensión "vertical", en primer lugar, a través del ejemplo de la enfermedad y estudiando las relaciones entre una organización institucional de terapéutica, enseñanza e investigación, y la constitución de una medicina clínica articulada con el desarrollo de la anatomía patológica; el objetivo era con ello poner de relieve las causalidades complejas y las determinaciones recíprocas entre el desarrollo de cierto tipo de saber médico y las transformaciones de un campo institucional directamente ligadas a cambios sociales y políticos. A continuación, y visto que el saber científico tiene sus reglas, que no pueden explicarse por las determinaciones externas, sino por su estructura propia como práctica discursiva, traté de mostrar a qué criterios comunes, pero transformables –a qué epistemes–, obedecían los saberes que, desde el siglo XVII hasta comienzos del siglo XIX, habían tomado en cuenta ciertos aspectos de la actividad o la existencia humana: las riquezas que el hombre produce, intercambia y pone en circulación, los signos lingüísticos que utiliza para comunicarse y el conjunto de los seres vivos del que forma parte.

Fue el segundo eje, el de una relación con la regla, el que quise explorar tomando el ejemplo de las prácticas punitivas. No se trataba de estudiar en sí misma la teoría del derecho penal, ni la evolución de tal o cual institución penitenciaria, sino de analizar

la formación de cierta "racionalidad punitiva" cuya aparición podía parecer tanto más sorprendente cuanto que se asignaba como principal medio de acción una práctica del encarcelamiento que durante mucho tiempo había sido criticada y aún lo era en esa misma época. En vez de buscar la explicación del fenómeno en una concepción general de la ley o en el desarrollo del modo de producción industrial (como lo habían hecho Rusche y Kirchheimer), consideré necesario, más bien, dirigir la atención hacia los procedimientos del poder. Con ello hacía alusión no a un poder omnipresente, omnipotente y clarividente por doquier, que se difundiera a través de la totalidad del cuerpo social para controlar hasta sus más mínimos elementos, sino a la búsqueda, la elaboración y la instauración, desde el siglo XVII, de técnicas para "gobernar" a los individuos, es decir, para "conducir su conducta", y ello en ámbitos tan diferentes como la escuela, el ejército o el taller. En el contexto de esta tecnología –ligada a su vez a los cambios demográficos, económicos y políticos propios del desarrollo de los Estados industriales– había que resituar la nueva racionalidad punitiva. Esto implicaba poner en el centro del análisis no el principio general de la ley, y tampoco el mito del poder, sino las prácticas complejas y múltiples de una "gubernamentalidad", que supone por un lado formas racionales, procedimientos técnicos e instrumentaciones por medio de las cuales se ejerce, y, por otro, juegos estratégicos que tornan inestables y reversibles las relaciones de poder que aquellas deben asegurar. A partir del análisis de esas formas de "gobierno", se puede comprender de qué manera se constituyó la criminalidad como objeto de saber y, también, cómo pudo formarse cierta "conciencia" de la delincuencia (entendida como la imagen de sí que pueden darse los delincuentes o como la representación que podemos hacernos de ellos).

* * *

El proyecto de una historia de la sexualidad estaba ligado al deseo de analizar con mayor detenimiento el tercer eje constitutivo de toda matriz de experiencia: la modalidad de la relación consigo mismo. No es que la sexualidad no pueda y no deba –a la manera

de la locura, la enfermedad o la delincuencia– considerarse como foco de experiencia que comporta un dominio de saber, un sistema de reglas y un modo de relación consigo mismo. Sin embargo, la importancia que en ella cobra este último permite escogerlo como hilo conductor para la historia misma de esa experiencia y de su formación: el estudio previsto de los niños, las mujeres y los "perversos" como sujetos sexuales correspondía a ese proyecto.

Ahora bien, me vi frente a una elección que me costó bastante tiempo resolver. Elección entre la fidelidad al marco cronológico inicialmente fijado y la prosecución de un camino que me llevaba a estudiar de manera privilegiada los modos de relación consigo mismo. El período en que se esboza esa forma de experiencia singular que es la sexualidad es particularmente complejo: el muy importante lugar ocupado desde fines del siglo XVIII y en el siglo XIX por la formación de los dominios de saber que conciernen a la sexualidad desde el punto de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico, y el papel determinante desempeñado también por los sistemas normativos impuestos al comportamiento sexual por intermedio de la educación, la medicina y la justicia, hacían difícil identificar, en lo que tienen de particular, la forma y los efectos de la relación consigo mismo en la constitución de aquella experiencia. El riesgo era reproducir, con respecto a la sexualidad, formas de análisis centradas en la organización de un dominio de conocimiento o en el desarrollo de las técnicas de control y coerción como las que se habían utilizado anteriormente con referencia a la enfermedad o la delincuencia. Para analizar mejor en sí mismas las formas de la relación consigo mismo, me vi en la necesidad de remontarme a través del tiempo y alejarme cada vez más del marco cronológico que me había fijado en un primer momento: a la vez para abordar períodos en los cuales el efecto de los saberes y la complejidad de los sistemas normativos no eran tan grandes, y también para poder, llegado el caso, revelar formas de la relación consigo mismo diferentes de las que caracterizan la experiencia de la sexualidad. Y fue así como, poco a poco, llegué a consagrar lo esencial del trabajo a lo que no debía ser más que su punto de partida o su trasfondo histórico: en lugar de situarme en el umbral de formación de la ex-

periencia de la sexualidad, traté de analizar la formación de cierto modo de relación consigo mismo, en la experiencia de la carne. Esto exigía un desplazamiento cronológico considerable, porque había que estudiar el período de la Antigüedad tardía en el que puede verificarse la formación de los elementos principales de la ética cristiana de la carne. Por eso una revisión del plan primitivo; por eso una demora importante en la publicación, y por eso, también, el riesgo corrido al estudiar un material con el cual, hace apenas seis o siete años, no estaba muy familiarizado. Pero me dije que, después de todo, más valía sacrificar un programa definido al conjunto de un recorrido, y también que tal vez no tendría sentido afanarse en hacer libros si estos no podían enseñar a quien los escribe lo que no sabe; si no podían conducirlo a un lugar no previsto por él, y si no podían permitirle establecer consigo mismo una nueva y extraña relación. El esfuerzo y el placer del libro consisten en ser una experiencia.

7. Acerca de la genealogía de la ética
Un panorama del trabajo en curso*

[Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. Para la edición francesa de esta entrevista (aparecida originalmente en inglés: véase *supra*, capítulo 4), Foucault introdujo unas cuantas modificaciones.]

[Lo que sigue es el producto de una serie de sesiones de trabajo que nos reunieron con Michel Foucault en Berkeley, en abril de 1983. Si bien hemos conservado la forma de la entrevista, el texto fue revisado y modificado con la ayuda del propio Foucault. Él nos autorizó generosamente a publicar sus observaciones preliminares, que son el fruto de entrevistas orales y de conversaciones libres en inglés, lo cual explica que en ellas no se encuentren la precisión y el soporte académico a los que nos han acostumbrado los escritos de Foucault. HUBERT L. DREYFUS Y PAUL RABINOW]

HISTORIA DEL PROYECTO

—*El primer volumen de* Historia de la sexualidad *se publicó en 1976 y desde entonces no apareció ningún otro volumen. ¿Sigue pensando que la comprensión de la sexualidad es central para comprender quiénes somos?*

—Debo confesar que me intereso mucho más en los problemas planteados por las técnicas de sí o las cosas de ese tipo que por la sexualidad... ¡La sexualidad es aburrida!

* Respecto de la relación de este texto con el correspondiente al capítulo 4 del presente volumen, véanse las observaciones incluidas en la introducción, especialmente en las páginas 20 y 21. [N. de E. C.]

—Los griegos, según parece, tampoco se interesaban demasiado en ella.

—No, es indudable que la sexualidad no les interesaba tanto como la comida o el régimen alimentario. Creo que sería muy interesante estudiar cómo se pasó lenta, gradualmente, de una manera de privilegiar los alimentos, que en Grecia era general, a una curiosidad por la sexualidad. Los alimentos tenían aún mucha más importancia a comienzos de la era cristiana. En los reglamentos de la vida monástica, por ejemplo, la preocupación era la comida, una y otra vez la comida. Luego se observa una muy lenta mutación en la Edad Media, cuando los dos problemas estaban un poco en una situación de equilibrio... pero, después del siglo XVIII, ya no queda sino la sexualidad. En Francisco de Sales, la comida sirve de metáfora de la concupiscencia.

—Sin embargo, El uso de los placeres*, segundo volumen de* Historia de la sexualidad*, se ocupa casi exclusivamente –para decir las cosas como son– de la sexualidad.*

—Sí. Una de las muchas razones por las que tuve tantos problemas con ese libro fue por haber escrito en principio un libro sobre la sexualidad que a continuación dejé de lado. Después escribí otro sobre la noción de sí mismo y las técnicas de sí, donde la sexualidad había desaparecido, y me vi obligado a reescribir por tercera vez un libro en el que traté de mantener un equilibrio entre una y otra cosa. Como ve, lo que me impresionó al recorrer esa historia de la sexualidad fue la relativa estabilidad de los códigos de restricciones y prohibiciones a través del tiempo: los hombres distaron de ser más inventivos en sus interdictos que en sus placeres. Pero me parece que la manera como integraban esas prohibiciones en una relación consigo mismos era enteramente diferente. No creo que pueda encontrarse huella alguna de lo que podríamos llamar "normalización", por ejemplo, en la moral filosófica de los antiguos. La razón es que el objetivo principal, el blanco esencial buscado por esa moral, era de orden estético. Ante todo, ese tipo de moral era sólo un problema de elección personal. Luego, estaba reservada a una reducida cantidad de gente; no se trataba enton-

ces de proporcionar un modelo de comportamiento para todo el mundo. Era una elección personal que incumbía a una pequeña elite. La razón que inducía a hacer esa elección era la voluntad de tener una vida bella y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia. Bajo la continuidad de los temas y los preceptos hubo modificaciones que traté de poner en evidencia y que afectan los modos de constitución del sujeto moral.

—*¿Usted consiguió por tanto equilibrar su trabajo al pasar del estudio de la sexualidad al de las técnicas de sí?*

—Traté de reequilibrar todo mi proyecto alrededor de una pregunta simple: ¿por qué se hace del comportamiento sexual una cuestión moral, y una cuestión moral importante? Entre todos los comportamientos humanos hay muchos que, en una sociedad, son objeto de preocupación moral, y muchos se constituyen en "conducta moral". Pero no todos, y no todos de la misma manera. Acabo de mencionar los alimentos: dominio moral importante antaño, hoy es sobre todo objeto de higiene (o al menos de la flexión moral que es la higiene). Podríamos tomar también el ejemplo de la economía, la generosidad, el gasto, etc. O el de la ira (que fue un dominio de conducta moral tan importante en la Antigüedad). Quise, pues, estudiar de qué modo la actividad sexual se constituyó como "problema moral", y ello a través de las técnicas de sí que permiten asegurar el dominio sobre los placeres y los deseos.

—*¿Cómo distribuyó su trabajo?*

—Un volumen sobre la problematización de la actividad sexual en el pensamiento griego clásico en relación con la dietética, la economía y la erótica, *El uso de los placeres*; después, la reelaboración de esos mismos temas en los dos primeros siglos del imperio, *La inquietud de sí*, y por último la problematización de la actividad sexual en el cristianismo de los siglos IV y V, *Les Aveux de la chair* ["Las confesiones de la carne", inédito].

—¿Y qué vendrá a continuación? ¿Habrá otros libros sobre los cristianos cuando termine esos tres?

—¡Ah, ante todo voy a ocuparme de mí mismo! He escrito un esbozo, una primera versión de un libro sobre la moral sexual en el siglo XVI, cuando el problema de las técnicas de sí, el examen de sí mismo, el cuidado de las almas, son muy importantes tanto en las iglesias protestantes como en las católicas. Lo que me impresiona es que, en la moral de los griegos, la gente se preocupaba por su conducta moral, su ética, las relaciones consigo misma y los otros, mucho más que por los problemas religiosos. Tomemos estos ejemplos: ¿qué pasa después de la muerte?, ¿qué son los dioses?, ¿intervienen o no? Para los griegos estos problemas son muy, muy insignificantes y no tienen una relación inmediata con la moral o la conducta moral. Luego, esa moral no estaba ligada a ningún sistema institucional y social o, al menos, a ningún sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra las malas conductas sexuales son muy raras y poco apremiantes. Para terminar, lo que más les preocupaba, su gran tema, era constituir una suerte de moral que fuera una estética de la existencia.

Pues bien, me pregunto si nuestro problema no es hoy, en cierta manera, el mismo, porque somos mayoría los que no creemos que una moral pueda fundarse en la religión y no queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los recientes movimientos de liberación padecen por no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Necesitan una moral, pero no consiguen encontrar otra que la fundada en un presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etcétera.

—¿Cree que los griegos proponen otra elección, seductora y plausible?

—¡No! No busco una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente. Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones.

Creo que el trabajo que tenemos que hacer es un trabajo de problematización y constante reproblematización. Lo que bloquea el pensamiento es la admisión implícita o explícita de una forma de problematización y la búsqueda de una solución que pueda reemplazar a la que se acepta. Ahora bien, si el trabajo del pensamiento tiene un sentido –diferente del que consiste en reformar las instituciones y los códigos–, es el de retomar en su raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud para con la locura, etc.). Sucede a veces que la gente toma ese esfuerzo de reproblematización como un "antirreformismo" que descansa sobre un pesimismo del tipo "nada cambiará". Es todo lo contrario. Es la adhesión al principio de que el hombre es un ser pensante, aun en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento no es lo que nos hace creer en lo que pensamos o admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos. El trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que supuestamente habita en secreto en todo lo que existe, sino presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y hacer problemático todo lo que es sólido. El "optimismo" del pensamiento, si se quiere utilizar esa palabra, es saber que no hay edad de oro.

—Entonces, la vida de los griegos no fue absolutamente perfecta; sin embargo, parece ser aún una contrapropuesta seductora frente al incesante autoanálisis de los cristianos.

—La moral de los griegos era la de una sociedad esencialmente viril en la cual las mujeres estaban "oprimidas", en la cual el placer de las mujeres no tenía ninguna importancia, ya que su vida sexual sólo estaba determinada por su estatus de dependencia con respecto al padre, el tutor, el esposo.

—Las mujeres, en consecuencia, estaban dominadas, pero el amor homosexual estaba mejor integrado que ahora.

—Podríamos considerarlo así, en efecto. Como existe una literatura importante y considerable sobre el amor a los muchachos en la

cultura griega, algunos historiadores dicen: "Esta es la prueba de que amaban a los muchachos". Yo digo que esa literatura prueba justamente que el amor a los muchachos les planteaba un problema. Puesto que, de no haber sido un problema, habrían hablado de esos amores en los mismos términos que los utilizados para referirse al amor entre los hombres y las mujeres. Y el problema consistía en que no podían aceptar que un joven, que en principio iba a llegar a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y utilizado como objeto de placer. Una mujer, un esclavo, podían ser pasivos: era su naturaleza y su estatus. Toda esta reflexión, esta filosofía sobre el amor a los muchachos, todas las prácticas de "cortejo" que desarrollaban en relación con ellos, vienen a demostrar que, en efecto, no podían integrar la práctica a su rol social. El *Erótico* de Plutarco muestra que los griegos no podían siquiera concebir la reciprocidad del placer entre un hombre y un muchacho. Si Plutarco considera que el amor a los muchachos plantea un problema, no entiende con ello que ese amor pueda ser contra natura ni nada de ese tipo. Dice: "No es posible que haya reciprocidad alguna en las relaciones físicas entre un hombre y un muchacho".

—*Con referencia a este punto es muy pertinente la amistad. Parece ser sin duda un aspecto de la cultura griega del que Aristóteles nos habla, pero al que usted no se refiere y que tiene una gran importancia. En la literatura clásica la amistad es el punto de encuentro, el lugar del reconocimiento mutuo. La tradición no ve en la amistad la más grande virtud, pero, si se lee tanto a Aristóteles como a Cicerón, podría concluirse que lo era, porque es estable y persistente, porque es desinteresada, porque no se la puede comprar como uno quiera y porque no niega la utilidad ni los placeres del mundo, aun cuando busque otra cosa.*

—Es muy significativo que, cuando los griegos trataron de integrar el amor a los muchachos y la amistad, se hayan visto obligados a hacer a un lado las relaciones sexuales. A diferencia de estas, la amistad es una cosa recíproca: las relaciones sexuales se percibían en términos del juego activo o pasivo de la penetración. Estoy completamente de acuerdo con lo que usted acaba de decir sobre la amistad, pero veo en eso la confirmación de lo que digo

de la moral sexual de los griegos: si uno tiene una amistad, es difícil tener relaciones sexuales. Para Platón, en el *Fedro*, hay reciprocidad del deseo físico, pero esa reciprocidad debe llevar a una doble renuncia. En Jenofonte, Sócrates dice que es evidente que, en una relación entre un muchacho y un hombre, el primero no es más que el espectador del placer del segundo. Lo que los griegos dicen de ese amor a los muchachos implica la necesidad de no tomar en cuenta el placer de estos últimos. Más aún, para un muchacho es deshonroso sentir algún placer físico en la relación con un hombre.

—Muy bien; admitamos, en efecto, que la no reciprocidad haya representado un problema para los griegos, pero al parecer se trata, no obstante, del tipo de problema que podría resolverse. ¿Por qué debe ser un problema de los hombres? ¿Por qué no podía tomarse en consideración el placer de las mujeres y los muchachos sin trastornar por completo el marco general de la sociedad? El problema, en definitiva, ¿no obedece al hecho de que al introducir la noción de placer del otro todo el sistema moral y jerárquico amenazaba con hundirse?

—Sin duda. La moral griega del placer está ligada a la existencia de una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión por la penetración, a la amenaza de ser despojado de la energía... ¡Todo eso no es muy atractivo!

—De acuerdo, pero si las relaciones sexuales eran a la vez no recíprocas y causa de tormento para los griegos, al menos el placer en sí no parece haber sido problemático para ellos.

—Yo traté de mostrar que hay una tensión creciente entre el placer y la salud. La idea de que el sexo comporta peligros es mucho más fuerte en el siglo II de nuestra era que en el siglo IV a.C. Puede mostrarse, por ejemplo, que el acto sexual ya conllevaba un peligro para Hipócrates, a cuyo juicio había que prestar mucha atención, no tener relaciones sexuales todo el tiempo sino únicamente en algunas estaciones, etc. Pero en los siglos I y II parece que, para un médico, el acto sexual constituye un peligro más o

menos grande. Y en este caso creo que la gran mutación fue la siguiente: en el siglo IV a.C. el acto sexual era una *actividad*, en tanto que, para los cristianos, es una *pasividad*. Hay un análisis muy interesante y característico de San Agustín con respecto a la erección. Para el griego del siglo IV a.C., la erección era un signo de actividad, el signo de la verdadera actividad. Pero después, para San Agustín y los cristianos, la erección no es algo voluntario, sino que es un signo de pasividad: un castigo por el pecado original.

—Digan lo que dijeren los helenistas alemanes, la Grecia clásica no era por lo tanto la edad de oro. Y pese a ello podemos, seguramente, extraer lecciones de ese período, ¿no?

—Creo que no hay un valor ejemplar en un período que no es el nuestro..., no se trata de volver a un estado anterior. Pero estamos frente a una experiencia ética que implicaba un énfasis muy fuerte en el placer y su uso. Si comparamos esa experiencia con la nuestra, en la que todo el mundo –tanto el filósofo como el psicoanalista– explica que lo importante es el deseo y el placer no es nada, podemos preguntarnos entonces si esta separación no fue un acontecimiento histórico sin necesidad alguna, y al que ningún vínculo ligaba con la naturaleza humana ni con una necesidad antropológica cualquiera.

—Pero usted ya lo explicó en La voluntad de saber, *al oponer nuestra ciencia sexual al* ars erotica *de Oriente.*

—Uno de los muchos puntos que no tenían la precisión suficiente es lo que digo sobre esa *ars erotica*. La contrapuse a una *scientia sexualis*. Pero hay que ser más preciso. Los griegos y los romanos no tenían ninguna *ars erotica* comparable al *ars erotica* de los chinos (o digamos que no era algo de mucha importancia en su cultura). Tenían una *techne tou biou* en la que la economía del placer desempeñaba un papel muy grande. En ese "arte de vivir", la idea de que había que ejercer un dominio perfecto de sí mismo se convirtió con rapidez en el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esa *techne*.

—Pero después de todo lo que usted nos ha dicho acerca de la no reciprocidad y de la obsesión por la salud, ¿qué podemos aprender de esta tercera idea?

—En la idea de la *techne tou biou* me interesan varias cosas. Por un lado, la idea, de la que hoy estamos un poco alejados, de que la obra que tenemos que hacer no es sólo, o no es en lo fundamental, una cosa (un objeto, un texto, una fortuna, una invención, una institución) que dejemos tras nuestro paso, sino simplemente nuestra vida y nosotros mismos. Para nosotros sólo hay obra de arte cuando algo escapa a la mortalidad de su creador. Para los antiguos, la *techne tou biou* se aplicaba por el contrario a esa cosa pasajera que es la vida de quien la plasmaba, sin perjuicio, en el mejor de los casos, de dejar tras de sí la estela de una reputación o la marca de una reputación. Que la vida, por ser mortal, tenga que ser una obra de arte es un tema notable.

Por otra parte, en el tema de una *techne tou biou* me parece que hubo una evolución en el transcurso de la Antigüedad. Ya Sócrates hacía notar que ese arte debía ser dominado ante todo por el *cuidado de sí*. Pero, en el *Alcibíades*, era para poder ser un buen ciudadano y tener la capacidad de gobernar a los otros para lo que era preciso "cuidar de sí mismo". Creo que ese cuidado de sí se autonomiza y termina por convertirse en un fin en sí. Séneca quería apresurarse a envejecer para poder por fin ocuparse de sí mismo.

—¿Cómo trataban los griegos la cuestión de la desviación?

—En la moral sexual de los griegos la gran diferencia no se planteaba entre la gente que prefería a las mujeres y aquellos que preferían a los muchachos, o entre quienes hacían el amor de una manera y quienes lo hacían de otra; era una cuestión de cantidad, de actividad y pasividad. ¿Eres el esclavo o el amo de tus deseos?

—¿Y qué decían de alguien que hacía tanto el amor que ponía en peligro su salud?

—Que era orgullo y era excesivo. El problema no es el de la desviación y lo normal, sino el del exceso y la moderación.

—¿Qué hacían con esas personas?

—Las consideraban feas, desagradables y de mala reputación.

—¿No trataban de curarlas o reformarlas?

—Había ejercicios cuyo objetivo era adquirir el dominio de sí mismo. Para Epicteto, uno debía ser capaz de mirar a una bella muchacha o un bello muchacho sin tener deseo por ella o por él.

En la sociedad griega la austeridad sexual era un lujo, un refinamiento filosófico, a menudo propio de personas muy cultas; de esa forma, estas buscaban infundir en su vida una mayor intensidad y una mayor belleza. En cierto modo, hemos visto lo mismo en el siglo XX cuando la gente, para tener una vida más rica y bella, trató de sacarse de encima las constricciones sexuales que le imponía la sociedad. En Grecia, Gide habría sido un filósofo austero.

—Los griegos eran austeros porque buscaban tener una bella vida; nosotros, hoy, buscamos realizarnos gracias al apoyo de la psicología.

—Exactamente. Me parece que no es para nada necesario unir los problemas morales y el saber científico. Entre las invenciones culturales de la humanidad hay todo un tesoro de procedimientos, técnicas, ideas y mecanismos que no pueden verdaderamente reactivarse, pero que ayudan a constituir una especie de punto de vista que puede ser muy útil para analizar y transformar lo que pasa hoy a nuestro alrededor.

No tenemos que elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como podemos observar que algunos de los grandes principios de nuestra moral estuvieron ligados en un momento dado a una estética de la existencia, me parece que ese tipo de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos tuvimos la convicción de que entre nuestra moral –nuestra moral individual–,

nuestra vida de todos los días y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas había vínculos analíticos, y que no podíamos cambiar nada en nuestra vida sexual, por ejemplo, o en nuestra vida familiar, sin poner en peligro nuestra economía o nuestra democracia. Creo que debemos deshacernos de la idea de un vínculo analítico y necesario entre la moral y las demás estructuras sociales, económicas o políticas.

—Pero ¿qué clase de moral podemos elaborar hoy en día, cuando se sabe que entre la moral y las otras estructuras no hay más que conjunciones históricas y no un vínculo de necesidad?

—Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte ya sólo tenga relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de los expertos que son los artistas. Pero ¿no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, pero no nuestra vida?

—Está claro que ese tipo de proyecto es muy común en lugares como Berkeley, donde hay gente que piensa que todo lo que hace –desde lo que toman en el desayuno hasta el amor hecho de tal o cual manera, o el día mismo y el modo de pasarlo– debería encontrar una forma consumada.

—Pero tengo miedo de que, en la mayor parte de esos ejemplos, la gente piense mayoritariamente que si hace lo que hace, si vive como vive, es porque conoce la verdad sobre el deseo, la vida, la naturaleza, el cuerpo, etcétera.

—Pero si uno debe crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento y las leyes universales, ¿en qué difiere su concepción del existencialismo sartreano?

—En Sartre hay una tensión entre cierta concepción del sujeto y una moral de la autenticidad. Y siempre me pregunto si esa moral de la autenticidad no impugna de hecho lo que se dice en *La trascendencia del ego*. El tema de la autenticidad remite, explícitamente o no, a un modo de ser del sujeto definido por su adecuación a

sí mismo. Ahora bien, me parece que la relación consigo mismo debe poder describirse según las multiplicidades de formas de las que la "autenticidad" no es más que una de las modalidades posibles; hay que concebir que la relación consigo mismo está estructurada como una práctica que puede tener sus modelos, sus conformidades, sus variantes, pero también sus creaciones. La práctica de sí es un dominio complejo y múltiple.

—Eso hace pensar en una observación de Nietzsche en La gaya ciencia *(§ 290), cuando dice que hay que dar estilo a la propia vida "a costa de un paciente ejercicio y un trabajo cotidiano".*

—Sí. Mi punto de vista está más cerca de Nietzsche que de Sartre.

LA ESTRUCTURA DE LA INTERPRETACIÓN GENEALÓGICA

—Luego del primer volumen de Historia de la sexualidad, *¿cómo ocupan su lugar los otros dos libros,* El uso de los placeres *y* Les Aveux de la chair, *en el plan de su proyecto sobre las genealogías?*

—Hay tres dominios de genealogías posibles. Ante todo, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; a continuación, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y, por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos.

Por lo tanto, hay tres ejes posibles para una genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de manera un poco confusa, en *Historia de la locura.* Estudié el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* y *La arqueología del saber*. Desarrollé el eje del poder en *Vigilar y castigar* y el eje moral en *Historia de la sexualidad.*

La organización general del libro sobre la sexualidad se centra en la historia de la moral. Creo que, en una historia de la moral,

es preciso hacer una distinción entre el código moral y los actos. Los actos o las conductas son la actitud real de la gente frente a las prescripciones morales que se le imponen. Entre esos actos, hay que distinguir el código que determina qué actos están autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes actitudes posibles. Pero hay otro aspecto de las prescripciones morales que, en general, no se aísla en cuanto tal pero que aparentemente es muy importante: se trata de la relación consigo mismo que habría que instaurar, una *relación consigo mismo* que determina cómo debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones. En esa relación hay cuatro aspectos principales. El primero concierne a la parte de uno mismo o el comportamiento que está en relación con una conducta moral. Por ejemplo, se dirá que en nuestra sociedad, en general, el principal campo de moralidad, la parte de nosotros mismos más concernida por la moralidad, son los sentimientos. Está claro en cambio que, desde el punto de vista kantiano, la intención es más importante que los sentimientos. Pero, desde el punto de vista cristiano, la materia moral es esencialmente la concupiscencia (lo cual no quiere decir que el acto carezca de importancia).

—Pero, en términos generales, ¿para los cristianos es el deseo, para Kant era la intención y para nosotros, hoy, son los sentimientos?

—Sí, las cosas pueden, en efecto, presentarse así. No siempre es la misma parte de nosotros mismos o de nuestro comportamiento la relevante en la moral. Ese es el aspecto que llamo sustancia ética.

—¿La sustancia ética es algo así como el material que la moral va a reelaborar?

—Sí, eso es. Para los griegos la sustancia ética consistía en actos ligados en su unidad al placer y el deseo. Eran lo que ellos llamaban *aphrodisia*, que eran tan diferentes de la "carne" cristiana como de la sexualidad.

—¿Cuál es la diferencia ética entre la "carne" y los aphrodisia*?*

—Voy a apelar a un ejemplo simple. Cuando un filósofo estaba enamorado de un muchacho pero no lo tocaba, su actitud tenía un elevado valor moral. La sustancia ética de su conducta era el acto ligado al placer y el deseo. Para San Agustín, es muy evidente que, cuando recuerda sus afectos de joven, lo que lo inquieta es saber con exactitud cuál era el tipo de deseo que sentía. Es una sustancia ética muy distinta.

El segundo aspecto de la relación consigo mismo es lo que llamo el modo de sujeción, es decir, el modo en virtud del cual los individuos tienen que reconocer las obligaciones morales que se les imponen. ¿Es, por ejemplo, la ley divina que se revela en un texto? ¿Es una ley natural, que es en cada caso la misma para todos los seres vivos? ¿Es una ley racional? ¿Es un principio estético de existencia?

—Cuando usted dice "racional", ¿quiere decir científico?

—No necesariamente. Le doy un ejemplo. En Isócrates encontramos un discurso muy interesante, en relación con Nicocles, que era soberano de Chipre. Este explica por qué ha sido siempre fiel a su mujer: "Por ser rey y una persona que gobierna a los otros, debo mostrar que soy capaz de gobernarme a mí mismo". Está claro que esta ley de la fidelidad no tiene nada que ver aquí con la fórmula universal de los estoicos: debo ser fiel a mi mujer porque soy un ser humano y racional. Y se ve por tanto que Nicocles y un estoico tienen una manera muy diferente de aceptar la misma ley. Eso es lo que llamo modo de sujeción, el segundo aspecto de la moral.

—Cuando el rey dice: "Por ser rey", ¿es eso el signo y el índice de una bella vida?

—Es el signo de una vida que es a la vez estética y política, dos aspectos que están directamente ligados. Puesto que, si quiero que la gente me acepte como rey, debo poseer algo así como una gloria que me sobreviva, y esa gloria no puede desvincularse de su valor estético. En consecuencia, el poder político, la gloria, la in-

mortalidad y la belleza son cosas que en un momento dado están ligadas unas a otras. Es un modo de sujeción y el segundo aspecto de la moral. El tercer aspecto es este: ¿cuáles son los medios gracias a los cuales podemos transformarnos a fin de llegar a ser sujetos morales*?

—*¿Cómo trabajamos sobre la sustancia ética?*

—Sí. Qué vamos a hacer, sea para atenuar nuestros deseos y moderarlos, sea para comprender quiénes somos, sea para suprimir nuestros deseos, sea para valernos de nuestro deseo sexual a fin de alcanzar ciertos objetivos, como tener hijos: toda la elaboración de nosotros mismos cuya meta es un comportamiento moral. Ese es el tercer aspecto, que llamo práctica de sí o ascetismo, pero ascetismo en una acepción muy amplia.

El cuarto aspecto es el siguiente: ¿en qué clase de ser queremos convertirnos cuando tenemos un comportamiento moral? Por ejemplo, ¿debemos llegar a ser puros, inmortales, libres, dueños de nosotros mismos, etc.? Es lo que podríamos llamar teleología moral. En lo que llamamos moral no está simplemente el comportamiento efectivo de la gente, no sólo hay códigos y reglas de conducta, está también la relación consigo mismo que abarca los cuatro aspectos que acabo de enumerar.

—*¿Y que son independientes unos de otros?*

—Hay relaciones entre ellos y a la vez cierta independencia para cada uno. Uno puede comprender muy bien que si la teleología moral se define por la pureza absoluta, el tipo de técnicas de la práctica de sí y las técnicas de ascetismo que deberán utilizarse no son exactamente las mismas que si el objetivo es ser dueño de su comportamiento.

Ahora, si aplicamos este tipo de análisis a la moral pagana y a la moral de comienzos de la era cristiana, me parece que ve-

* En el original francés, *sujets normaux*. Es posible suponer que se trata en este caso de una errata. [N. de E. C.]

mos aparecer diferencias significativas. En primer lugar, si sólo se considera el código –es decir, lo que está prohibido* y lo que no lo está–, advertimos que los moralistas o los filósofos recomendaban tres grandes tipos de prescripciones: unas acerca del cuerpo, a saber, economizar el comportamiento sexual, que constituye un gasto importante, y estar atento a tener relaciones con la menor frecuencia posible. La segunda prescripción concierne al matrimonio: tener relaciones sólo con la esposa legítima. Y en lo concerniente a los muchachos: abstenerse en la medida de lo posible de realizar actos sexuales con ellos. Encontramos estos principios, con algunas variantes, en Platón, los pitagóricos, los estoicos, etc., pero volvemos a hallarlos también en el cristianismo, y, en suma, asimismo en nuestra sociedad. Puede decirse que, en sí mismos y en lo esencial, los códigos han cambiado muy poco. Es indudable que algunas prohibiciones han cambiado y son mucho más estrictas y mucho más severas. Pero los temas son los mismos. Ahora bien, creo que los grandes cambios que tuvieron lugar entre la moral griega y la moral cristiana no se produjeron en el código sino en lo que yo llamo ética, que es la relación consigo mismo. En *El uso de los placeres* analizo esos cuatro aspectos de la relación consigo mismo a través de los tres temas de austeridad del código: la salud, la esposa y los muchachos.

—*¿Podría resumir todo esto?*

—Digamos que la *sustancia ética* de los griegos eran los *aphrodisia*; el modo de sujeción era una elección político-estética. La forma de ascesis era la *techne* utilizada, y aquí encontramos, por ejemplo, la *techne* del cuerpo o la economía de las leyes mediante las cuales se definía el papel de marido, e incluso el erotismo como forma de ascetismo para consigo en el amor a los muchachos, etc.; y además, la teleología era el dominio de sí. Esa es la situación que

* En el original francés, el término es *introduit*, pero es posible suponer que se trata de una errata por *interdit*. [N. de E. C.]

describo en las dos primeras partes de *El uso de los placeres*. A continuación hubo una mutación dentro de esa moral. La razón de la mutación es el cambio acaecido en el papel de los hombres con respecto a la sociedad, y a la vez en ellos mismos, en sus relaciones con sus mujeres, pero también en el terreno político, porque la ciudad desaparece. Y por esas razones, la manera en que ellos se consideran como sujetos de comportamiento político y económico sufre cambios. De ahí surgen cambios en la forma y los objetivos de la elaboración de la relación consigo mismo. A grandes rasgos, podemos decir que el dominio de sí había estado durante largo tiempo ligado a la voluntad de ejercer un ascendiente sobre los otros. En el pensamiento moral de los dos primeros siglos, la soberanía sobre sí mismo tiene cada vez más el fin de asegurar la propia independencia con respecto a los acontecimientos exteriores y el poder de los otros.

Lo que he tratado de mostrar en esta serie de estudios son las transformaciones que se produjeron "por debajo" de los códigos y las reglas, en las formas de la relación consigo mismo y las prácticas de sí ligadas a ella. Una historia no de la ley moral sino del sujeto moral. De la época clásica al pensamiento grecorromano de la época imperial, pueden observarse modificaciones que tocan sobre todo al modo de sujeción (con la aparición del tema principalmente "estoico" de una ley universal que se impone de la misma manera a todos los hombres racionales), y también a la definición de una teleología moral (situada en la independencia y la *agatheia*). Luego, de esa filosofía grecorromana al cristianismo, se constata una nueva ola de transformaciones concernientes esta vez a la sustancia ética, definida en lo sucesivo por la concupiscencia, y concernientes también a los modos de acción sobre sí mismo: la purificación, la extirpación de los deseos, el desciframiento y la hermenéutica de sí.

De manera muy esquemática, podríamos decir que los tres polos, el acto, el placer y el deseo, no fueron valorados del mismo modo en diferentes culturas. Entre los griegos, y de manera general en la Antigüedad, el acto constituía el elemento importante: sobre él había que ejercer el control y era menester definir su cantidad, su ritmo, su oportunidad, sus circunstancias. En la erótica

china –si damos crédito a Van Gulik–[1] el elemento importante era el placer, que había que acrecentar, intensificar, prolongar tanto como fuera posible retardando el acto mismo y, en última instancia, absteniéndose de realizarlo. En la ética, el momento esencial es el deseo: su desciframiento, la lucha contra él, la extirpación hasta de sus más mínimas raíces; en cuanto al acto, hay que tener la capacidad de cometerlo sin experimentar siquiera placer o, en todo caso, anularlo en la medida de lo posible.

DEL SÍ MISMO CLÁSICO AL SUJETO MODERNO

—*¿Cuál es el cuidado de sí que usted decidió tratar por separado en el libro del mismo nombre?*

—Lo que me interesa en la cultura helénica, en la cultura grecorromana a partir del siglo IV a.C. y hasta los siglos II y III d.C., es el precepto para el que los griegos tenían una expresión específica, *epimeleia heautou*: el cuidado de sí. Esto no quiere decir simplemente interesarse en sí mismo y tampoco implica una tendencia a excluir cualquier forma de interés o atención que no estén dirigidos hacia uno mismo. *Epimeleia* es una palabra muy fuerte en griego que designa el trabajo, la aplicación, el celo por algo. Jenofonte, por ejemplo, la utiliza para describir el cuidado que conviene prestar al patrimonio propio. La responsabilidad de un monarca con respecto a sus conciudadanos era del orden de la *epimeleia*. Lo que hace un médico cuando atiende a un enfermo también se designa como *epimeleia*. Se trata, pues, de una palabra que se relaciona con una actividad, una atención, un conocimiento.

1 Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from* ca. *1500 BC till 1644 AD*, Leiden, E. J. Brill, 1961 [trad. cast.: *La vida sexual en la antigua China*, Madrid, Siruela, 2005]. [N. del E.]

—Pero ¿el conocimiento aplicado y la técnica de sí no son invenciones modernas?

—No, la cuestión del saber era capital en el cuidado de sí, pero bajo una forma muy distinta a la de una indagación interior.

—Pero ¿la comprensión teórica, la comprensión científica, eran secundarias y estaban motivadas por una inquietud ética y estética?

—El problema consistía en determinar cuáles eran las categorías de saber necesarias para la *epimeleia heautou.* Por ejemplo, para los epicúreos, el conocimiento general de lo que era el mundo: su necesidad, la relación entre el mundo y los dioses, todo eso, era muy importante para poder ocuparse de sí mismo como correspondía. Era materia de meditación: al comprender con exactitud la necesidad del mundo, uno era capaz de dominar las pasiones de manera mucho más satisfactoria. La razón para familiarizarse con la física o la cosmología era poder llegar a la autosuficiencia.

—¿En qué medida los cristianos desarrollaron nuevas técnicas de gobierno de sí mismo?

—Lo que me interesa en el concepto clásico de cuidado de sí es que podemos ver en él el nacimiento y el desarrollo de unas cuantas técnicas ascéticas que de ordinario se atribuyen al cristianismo. En general se incrimina al cristianismo por haber reemplazado un modo de vida grecorromano bastante tolerante por un modo de vida austero caracterizado por toda una serie de renunciamientos, interdictos y prohibiciones. Pero puede observarse que, en esa actividad de sí sobre sí mismo, los pueblos antiguos habían elaborado toda una serie de prácticas de austeridad que los cristianos tomaron directamente de ellos. Se ve que esa actividad se vinculó progresivamente a cierta austeridad sexual que la moral cristiana hizo suya de inmediato, si bien con modificaciones. No se trata de una ruptura moral entre una Antigüedad tolerante y un cristianismo austero.

—¿En nombre de qué elige uno imponerse ese modo de vida?

—No creo que se trate de alcanzar una vida eterna después de la muerte, porque esas cosas no les preocupaban especialmente. Actuaban, al contrario, con la idea de dar a su vida ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar tras de sí una reputación excepcional o dar el máximo brillo posible a su vida). Se trataba de hacer de la propia vida un objeto de conocimiento o de *techne*, un objeto de arte.

En nuestra sociedad apenas se recuerda esa idea, según la cual la principal obra de arte de la que hay que preocuparse, el área fundamental donde deben aplicarse valores estéticos, es uno mismo, su propia vida, su existencia. La reencontramos en el Renacimiento, aunque bajo una forma diferente, e incluso en el dandismo del siglo XIX, pero no fueron más que breves episodios.

—Pero ¿el cuidado de sí de los griegos no es una primera versión de nuestra autoconcentración, que muchos consideran un problema central de nuestra sociedad?

—En lo que podríamos llamar el culto contemporáneo de sí, el objetivo es descubrir el verdadero yo propio, separándolo de lo que pueda oscurecerlo o alienarlo y descifrando su verdad gracias a un saber psicológico o un trabajo psicoanalítico. Por eso, no sólo no identifico la cultura antigua de sí con lo que podríamos llamar el culto contemporáneo de sí, sino que creo que son diametralmente opuestos.

Lo que sucedió es precisamente el derrumbe de la cultura clásica de sí. Ese derrumbe se produjo con el cristianismo cuando la idea de un sí mismo al que había que renunciar –porque al apegarse a sí mismo uno se oponía a la voluntad de Dios– sustituyó a la idea de un sí mismo que había que construir y crear como una obra de arte.

—Uno de los estudios de El cuidado de sí *se relaciona con el papel de la escritura en la formación de sí. ¿Cómo presenta Platón la cuestión de la relación entre uno mismo y la escritura?*

—Antes que nada hay que recordar unos cuantos hechos históricos que suelen subestimarse cuando se plantea el problema de la escritura; hay que recordar, por ejemplo, la famosa cuestión de los *hypomnemata.*

—*¿Puede aclarar qué son los* hypomnemata*?*

—En el sentido técnico, los *hypomnemata* podían ser libros de cuentas, registros públicos, pero también cuadernillos individuales que servían para tomar notas. Su uso como libros de vida o guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente, al menos entre cierto público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos extraídos de la vida de personajes más o menos conocidos, anécdotas, aforismos, reflexiones o razonamientos. Constituían una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas, y hacían de ellas un tesoro acumulado para la relectura y la meditación ulterior. Formaban también un material en bruto para la escritura de tratados más sistemáticos en los cuales se presentaban los argumentos y los medios para luchar contra tal o cual defecto (como la ira, la envidia, el chismorreo, la adulación) o superar un obstáculo (un duelo, un exilio, una ruina, una desgracia).

—*Pero ¿cómo está ligada la escritura a la moral y a uno mismo?*

—Ninguna técnica, ningún talento profesional, pueden adquirirse sin práctica; y tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *techne tou biou,* sin una *askesis* que debe considerarse como un aprendizaje de sí por sí mismo: este era uno de los principios tradicionales al que todas las escuelas filosóficas atribuyeron durante largo tiempo una gran importancia. Entre todas las formas que asumía ese aprendizaje (y que incluía las abstinencias, las memorizaciones, los exámenes de conciencia, las meditaciones, el silencio y la escucha de los otros), parece ser que la escritura –el hecho de escribir para uno mismo y los otros– llegó a tener un papel importante de manera bastante tardía.

—¿Qué papel específico desempeñaron esas libretas cuando terminaron por tener importancia al final de la Antigüedad?

—No hay que tomar los *hypomnemata*, por personales que hayan podido ser, por diarios íntimos o por esos relatos de experiencias espirituales (donde se consignan las tentaciones, las luchas internas, las caídas y las victorias) que podemos encontrar ulteriormente en la literatura cristiana. No constituyen un "relato de sí"; su objetivo no es sacar a la luz los arcanos de la conciencia, cuya confesión –sea oral o escrita– tiene un valor purificador. El movimiento que procuran efectuar es precisamente el inverso: no se trata de rastrear lo indescifrable, revelar lo que está oculto, decir lo no dicho, sino, al contrario, de reunir lo ya dicho, lo que podía escucharse o leerse, con una intención que no es otra que la constitución de uno mismo.

Los *hypomnemata* deben resituarse en el contexto de una tensión muy sensible de ese período: dentro de esta cultura, muy afectada por la tradición, por el valor reconocido de lo ya dicho, por la recurrencia del discurso, por la práctica de la "cita" bajo el sello de la edad y la autoridad, estaba desarrollándose una moral francamente orientada por el cuidado de sí hacia objetivos precisos como la retirada en uno mismo, el desarrollo de la vida interior, la manera de vivir consigo mismo, la independencia, el gusto por sí mismo. Tal es el objetivo de los *hypomnemata*: hacer del recuerdo de un logos fragmentario transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación consigo mismo lo más adecuada y perfecta posible.

—Antes de ver cuál fue el papel de esas libretas a comienzos de la era cristiana, ¿puede decirnos en qué son diferentes la austeridad grecorromana y la austeridad cristiana?

—Podemos marcar la diferencia en el siguiente aspecto: el hecho de que, en muchas morales antiguas, la cuestión de la "pureza" era relativamente poco importante. Lo era, es cierto, para los pitagóricos y también en el neplatonismo, y lo fue cada vez más para el cristianismo. En un momento dado, el problema de

una estética de la existencia queda encubierto por el problema de la pureza, que es una cosa distinta y requiere otra técnica. En el ascetismo cristiano la cuestión de la pureza es central. El tema de la virginidad, junto con el modelo de la integridad femenina, tenía cierta importancia en algunos aspectos de la religión antigua, pero casi ninguna en la moral, donde la cuestión no era la integridad de uno mismo con respecto a los otros, sino el dominio de sí sobre sí mismo. Era un modelo viril de autodominio, y una mujer que observaba cierta templanza era tan viril consigo misma como un hombre. El paradigma de la autorrestricción sexual se convierte en un paradigma femenino a través del tema de la pureza y la virginidad, fundado en el modelo de la integridad física. El nuevo "yo" cristiano debía ser objeto de un examen constante porque estaba ontológicamente marcado por la concupiscencia y los deseos de la carne. A partir de ese momento, el problema no era establecer una relación consumada consigo mismo sino, por el contrario, autodescifrarse y renunciar a sí.

Por consiguiente, entre el paganismo y el cristianismo la oposición no es la de la tolerancia y la austeridad, sino la de una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad vinculadas a la necesidad de renunciar a uno mismo mediante el desciframiento de su propia verdad.

—*¿Nietzsche, por lo tanto, se equivocaría cuando, en* La genealogía de la moral, *atribuye al ascetismo cristiano el mérito de hacer de nosotros "criaturas que pueden hacer promesas"?*

—Sí, creo que comete un error al atribuir ese mérito al cristianismo, habida cuenta de todo lo que sabemos de la evolución de la moral pagana del siglo IV a.C. al siglo IV d.C.

—*¿Cómo cambió el papel de las libretas cuando la técnica que llevaba a utilizarlas en una relación de sí consigo mismo fue retomada por los cristianos?*

—Un cambio importante es que la toma de notas sobre los movimientos íntimos parece, de acuerdo con un texto de Atanasio

acerca de la vida de San Antonio, ser el arma del combate espiritual: en tanto que el demonio es una fuerza que engaña y nos induce a engañarnos respecto de nosotros mismos (una gran parte de la *Vita Antonii* está consagrada a esas estratagemas), la escritura constituye una prueba y una especie de piedra angular: para sacar a la luz los movimientos del pensamiento, disipa la sombra interior en la que se urden los complots del enemigo.

—¿Cómo pudo producirse una transformación tan radical?

—Hay verdaderamente un cambio dramático entre los *hypomnemata* mencionados por Jenofonte, con los que sólo se trataba de recordar los elementos de un régimen elemental, y la descripción de las tentaciones nocturnas de San Antonio. Cabe pensar que hubo una fase intermedia en la evolución de las técnicas de sí: la costumbre de anotar los propios sueños. Sinesio explica que había que tener una libreta junto a la cama y anotar los sueños a fin de interpretarlos uno mismo: ser el adivino de sí mismo.

—Pero, en todo caso, ¿la idea de que la contemplación de sí mismo permite disipar la oscuridad dentro de sí y acceder a la verdad ya está presente en Platón?

—Creo que la autocontemplación platónica del alma –que da a esta acceso al ser y, a la vez, a las verdades eternas– es muy diferente del ejercicio mediante el cual, en una práctica de tipo estoico, por ejemplo, uno trata de recordar lo que ha hecho durante el día, las reglas de conducta de las que habría debido acordarse, los acontecimientos de los que debe sentirse independiente, etc. Desde luego, sería necesario precisar todo esto; hubo interferencias, entrecruzamientos. La "tecnología de sí" es un inmenso dominio, muy complejo, cuya historia habría que hacer.

—Uno de los lugares comunes de los estudios literarios consiste en decir que Montaigne fue el escritor que inventó la autobiografía, pese a lo cual usted parece remontar la escritura sobre sí mismo a fuentes mucho más remotas.

—Me parece que, en la crisis religiosa del siglo XVI –y con el cuestionamiento de la pastoral católica–, se desarrollaron nuevos modos de relación consigo mismo. Puede observarse la reactivación de unas cuantas prácticas de los estoicos de la Antigüedad. Por ejemplo, la noción de prueba de sí mismo me parece cercana, desde un punto de vista temático, a lo que podemos encontrar entre los estoicos, para quienes la experiencia de sí no es el descubrimiento de una verdad sepultada en uno mismo, sino un intento de determinar lo que se puede y lo que no se puede hacer con la libertad de la que uno dispone. Tanto entre los católicos como entre los protestantes puede constatarse la reactivación de esas antiguas técnicas que adoptan la forma de prácticas espirituales cristianas.

Sería interesante hacer una comparación sistemática entre los ejercicios espirituales practicados en los medios católicos o reformados y los que estuvieron en uso en la Antigüedad. Pienso así en un ejemplo preciso. En una de sus *Disertaciones*, Epicteto recomienda practicar una especie de "meditación-caminata". Cuando deambulamos por la calle conviene, en relación con los objetos o las personas con que nos topamos, examinarnos para saber si nos sentimos impresionados, si nos dejamos emocionar, si nuestro ánimo sufre un vuelco ante la fuerza de un cónsul o la belleza de una mujer. Ahora bien, en la espiritualidad católica del siglo XVII también encontramos ejercicios de ese tipo: pasearse, abrir los ojos al entorno; pero no se trata de dar pruebas de la soberanía que uno ejerce sobre sí mismo; en ellos puede reconocerse, antes bien, la omnipotencia de Dios, la soberanía ejercida por él sobre todas las cosas y todas las almas.

—El discurso, en consecuencia, cumple un papel importante, pero siempre al servicio de otras prácticas, incluso en la constitución de sí.

—Me parece que no se podría comprender nada de toda esta llamada literatura "del yo" –diarios íntimos, relatos de sí mismo, etc.– si no se la resitúa en el marco general y muy rico de las prácticas de sí. La gente escribe sobre sí misma desde hace dos mil años, pero naturalmente no lo hace de la misma manera. Ten-

go la impresión –quizá me equivoque– de que hay una tendencia a presentar la relación entre la escritura y el relato de sí mismo como un fenómeno específico de la Modernidad europea. Por lo tanto, no es satisfactorio decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se constituye en prácticas reales: prácticas históricamente analizables. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos a la vez que los utiliza. El sujeto no sólo se constituye en el juego de los símbolos.

—Si el autoanálisis es una invención cultural, ¿por qué nos parece tan natural y agradable?

—Ante todo, no veo por qué una "invención cultural" no puede ser "agradable". El placer que uno siente en sí mismo puede perfectamente adoptar una forma cultural, como el placer experimentado con la música. Y hay que comprender con claridad que en ello hay algo muy diferente de lo que llamamos interés o egoísmo. Sería interesante ver cómo, en los siglos XVIII y XIX, se propuso e inculcó en la clase burguesa toda una moral del "interés", en oposición, sin duda, a las otras artes de sí mismo que podían constatarse en los medios artístico críticos; y la vida "de artista", el "dandismo", constituyeron otras estéticas de la existencia opuestas a las técnicas de sí que eran características de la cultura burguesa.

—Pasemos a la historia del sujeto moderno. Ante todo, ¿el cultivo de sí clásico se perdió por completo o, al contrario, las técnicas cristianas lo incorporaron y transformaron?

—No creo que el cultivo de sí haya sido devorado o asfixiado. Encontramos muchos elementos que el cristianismo se limitó a integrar, desplazar o reutilizar. No bien fue retomado por el cristianismo, el cultivo de sí se puso al servicio del ejercicio de un poder pastoral, en esencia a causa de la conversión de la *epimeleia heautou* en *epimeleia ton allon* –el cuidado de los otros–, trabajo que correspondía al pastor. Pero, habida cuenta de que la salvación del individuo es canalizada –al menos hasta cierto punto– por la institución pastoral que toma por objeto el cuidado de las almas,

el cuidado clásico de sí no desaparece: se integra y pierde gran parte de su autonomía.

Habría que hacer una historia de las técnicas de sí y las estéticas de la existencia en el mundo moderno. Hace un momento mencionaba la vida "de artista", que tuvo una importancia tan grande en el siglo XIX. Pero también podríamos concebir la Revolución no simplemente como un proyecto político sino como un estilo, un modo de existencia con su estética, su ascetismo, las formas particulares de relación consigo mismo y los otros.

En una palabra: suele hacerse la historia de la existencia humana a partir de sus condiciones; e incluso se busca aquello que, en esa existencia, pueda develar la evolución de una psicología histórica. Pero también me parece posible hacer la historia de la existencia como arte y estilo. La existencia es la materia prima más frágil del arte humano, pero también su dato más inmediato.

Durante el Renacimiento también se ve –y aquí aludo al célebre texto de Burckhardt sobre la estética de la existencia*– que el héroe es su propia obra de arte. La idea de que uno puede hacer de su vida una obra de arte es, indiscutiblemente, una idea ajena a la Edad Media y que sólo reaparece en la época renacentista.

—Hasta ahora usted ha hablado de los diversos grados de apropiación de las técnicas antiguas de gobierno de sí mismo. En sus escritos siempre ha insistido en la importante ruptura que se produjo entre el Renacimiento y la edad clásica. ¿No hubo una mutación igualmente significativa en la manera en que el gobierno de sí mismo se vinculó a otras prácticas sociales?

—Si bien es cierto que la filosofía griega fundó una racionalidad en la cual nos reconocemos, no dejaba de sostener que un sujeto no podía tener acceso a la verdad a menos que, ante todo, realizara sobre sí mismo un trabajo determinado que lo hiciera capaz de conocer la verdad. El vínculo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo es esencial en el pensamiento antiguo y el pensamiento estético.

* Véase *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, Losada, 1944.

Me parece que Descartes rompió con eso al decir: "Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente". La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo. Ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para ser una relación con la verdad. Basta con que me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esa verdad. Pero hay que señalar que eso sólo resultó posible para el propio Descartes al precio de un derrotero que fue el de las *Meditaciones*, en el curso del cual él constituyó una relación de sí consigo que lo calificaba como capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia (con la salvedad de que excluía la posibilidad de estar loco). Un acceso a la verdad sin condición "ascética", sin cierto trabajo de sí sobre sí mismo, es una idea que las culturas precedentes excluían en mayor o menor medida. Con Descartes, la evidencia inmediata es suficiente. Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que plantea a Kant el problema de saber cuál es la relación entre él y el sujeto moral. En el siglo de las Luces se discutió mucho si esos dos sujetos eran diferentes o no. La solución de Kant consistió en encontrar un sujeto universal que, en la medida en que lo era, podía ser un sujeto de conocimiento, pero que exigía no obstante una actitud ética: precisamente la relación consigo mismo que el propio Kant propone en la *Crítica de la razón práctica.*

—¿Quiere decir que Descartes liberó la racionalidad científica de la moral y Kant volvió a introducir esta última como forma aplicada de los procedimientos de racionalidad?

—Exactamente. Kant dice: "Debo reconocerme como sujeto universal, es decir, constituirme en cada uno de mis actos como sujeto universal conforme a las reglas universales". Se reintroducían, por tanto, las viejas preguntas: "¿Cómo puedo constituirme en cuanto sujeto ético? ¿Cómo puedo reconocerme como tal? ¿Necesito ejercicios de ascetismo? ¿O la relación kantiana con lo universal que me hace moral al conformarme a la razón práctica?". De

este modo, Kant introduce en nuestra tradición un nuevo camino, gracias al cual el sí mismo no es simplemente dado, sino que se constituye en una relación consigo mismo como sujeto.

II. EL SUJETO

8. La inquietud por la verdad

[Artículo sobre la muerte del historiador Philippe Ariès, 1984]

Durante mucho tiempo pudo vérselo cerca de la rotonda Bugeaud, en un antiguo hotel particular que una administración de enigmática sigla había transformado en edificio de oficinas. Tengo el recuerdo –pero ¿será exacto?– de una gran habitación de *boiseries* oscuras, que parecía haber sido retenida durante un momento, en la pendiente de su invencible historia, por el genio del lugar. Este había conservado algo del salón que ella había sido; su oscuridad se asemejaba a la sombra de una biblioteca.

Philippe Ariès era un hombre al que habría sido difícil no querer: cumplía con ir a misa en su parroquia, pero tomaba la precaución de ponerse tapones para los oídos, para no tener que afrontar las bufonadas del Concilio Vaticano II. Su familia, procedente de la Martinica, era maurrasiana, pero se deslomaba por convencer a Daudet (que no escuchaba) de que Saint-John Perse no era negro. Un universitario de marca mayor al que se preguntaba quién era pues ese historiador singular y qué crédito podía atribuírsele puso fin a la curiosidad de su interlocutor y a su eventual benevolencia con una respuesta al estilo Sorbona de la preguerra: "Es alguien que debe tener fortuna". En realidad, Ariès tenía elegancia: elegancia moral e intelectual, que es una fortuna bastante escasa.

Los tontos –y me refiero al señor Lawrence Stone– creían revelar su secreto al recordar que era de derecha, que seguía siendo tradicionalista, que había sido miembro de la Acción Francesa y que, por un tiempo, había estado con Vichy. Otros, más maliciosos, estimaban que su mayor pesar era ser un historiador aficionado, obligado a seguir siéndolo a causa de una profesión exigente y ansioso por obtener finalmente el reconocimiento de la institu-

ción. Creo que lo esencial estaba en otro lado: como sucede con casi todo el mundo, su secreto estaba en el centro de su vida y en su parte más visible. Durante treinta años Philippe Ariès ejerció un oficio que lo apasionaba y lo situaba en una encrucijada de la modernidad: tuvo que ocuparse del desarrollo agrícola en países antaño coloniales, debió organizar un centro de documentación y fue uno de los primeros en implementar allí la revolución informática; recorrió el mundo y conoció a los grandes tecnócratas internacionales cuyas decisiones, a veces, determinan la vida o la muerte, salvan o hambrean a sectores enteros de la población.

"Historiador dominguero", como él mismo decía. Pero eran sus actividades profesionales y su semana bien colmada las que animaban sus fines de semana de historiador. La experiencia directa de una modernidad planetaria y técnica había tomado en él el relevo de una sensibilidad jamás desmentida, jamás borrada: la de un burgués de provincia. Su práctica profesional le permitió llevar a la dimensión de una interrogación histórica general un malestar característico del medio del que procedía: la dificultad de otorgar los valores y las normas de un modo de vida al desarrollo de las racionalidades técnicas. Esto lo llevó a plantear problemas que no estaban muy alejados de los de Max Weber (a quien no conocía, pero al que no tomaba, como algunos ignorantes, por Spengler).

Max Weber se interesaba ante todo en las conductas económicas; Ariès, por su parte, en las conductas que incumben a la vida. No le hizo falta, claro está, descubrir la importancia de los procesos biológicos en la historia; pero observó que la vida y la muerte no están presentes, en el devenir de los hombres, por sus meros efectos sobre la especie; actúan también a través de las actitudes que la sociedad, los grupos y los individuos pueden adoptar respecto de esos fenómenos. Nacer, crecer, morir, enfermar: cosas tan simples y tan constantes en apariencia. Los hombres, empero, han desarrollado en relación con ellas actitudes complejas y cambiantes que no sólo modifican el sentido que se les da sino también, a veces, las consecuencias que acarrean. A Ariès se le ocurrió hacer el análisis de esas figuras complejas que, en la cultura humana, dan forma a lo elemental de la vida.

Unos tras otros, estudió los hechos demográficos, no como el trasfondo biológico de una sociedad, sino como una manera de conducirse frente a uno mismo, su descendencia, el futuro; luego, la infancia, que era para él una figura de la vida que la actitud y la sensibilidad del mundo adulto recortan, valorizan y modelan, y, para terminar, la muerte, término universal que los hombres ritualizan, ponen en escena, exaltan y, en ocasiones, como en nuestros días, neutralizan y anulan. "Historia de las mentalidades": él mismo utilizó la expresión. Pero basta con leer sus libros: hizo más bien una "historia de las prácticas", tanto de aquellas que tienen la forma de costumbres humildes y obstinadas como de las que pueden crear un arte suntuoso, y procuró revelar la actitud, la manera de hacer o de ser, de actuar y de sentir que podía estar en la raíz de las unas y las otras. Atento al gesto mudo que se perpetúa durante milenios, así como a la obra singular que duerme en un museo, fundó el principio de una "estilística de la existencia", y quiero decir: de un estudio de las formas por las cuales el hombre se manifiesta, se inventa, se olvida o se niega en su fatalidad de ser vivo y mortal.

Le encantaba contar las batallas de ideas de la preguerra, época que había dado forma a su juventud pugnaz. Había tenido que escoger, decía, entre dos maneras de pensar. Una, "de derecha": tener confianza en la continuidad de una nación para no inquietarse por los efectos que podían producir en ella los progresos de la técnica y la racionalización. Otra, "de izquierda", que confiaba lo bastante en el progreso para esperar pacientemente los efectos necesarios o útiles. Ariès, pues, había optado por la primera. Pero las razones de su elección –su apego a un estilo, unos valores, un modo de vida– lo habían llevado rápidamente a reconocer postulados muy próximos a los de sus adversarios.

Y a ese pensamiento del que había salido, terminó por asestarle algunas graves heridas que a unos cuantos de sus amigos les costó perdonarle. ¿Cómo admitir, en efecto, cuando se quiere establecer con la tradición monárquica la gran continuidad de una nación, esas discontinuidades profundas que marcan, a menudo silenciosamente, la sensibilidad y las actitudes de toda una sociedad? ¿Cómo atribuir una importancia fundamental a las estruc-

turas políticas si se hace pasar la historia por unos gestos oscuros que ciertos grupos, con frecuencia mal definidos, mantienen o modifican? Toda una derecha encontraba muchas dificultades para reconocerse en ello. Cierta manera de ver y amar su tradición había hecho descubrir a este tradicionalista otra historia.

Y con la generosidad, la ironía y el desapego señorial que se oían de consuno en su risa, hizo a la otra historia, la de los historiadores universitarios que por su parte lo habían soslayado cuidadosamente, el regalo imprevisto de una mirada nueva.

Todos estamos cansados de esos conversos del marxismo que cambian con mucho ruido sus principios y valores fundamentales, pero que, en *Le Figaro* de hoy, son de pensamiento tan corto como en *La Nouvelle Critique* de ayer. Ariès, por el contrario, tenía una fidelidad inventiva: esa era su moral intelectual. Tenemos, todos, una deuda enorme con su trabajo. Pero, para pagar la deuda que personalmente me toca, me gustaría que se preservara el ejemplo de este hombre que sabía elaborar sus fidelidades, reflexionar de otra manera sobre sus elecciones permanentes y, con una tenacidad afanosa, esforzarse en cambiar él mismo en la inquietud por la verdad.

9. Verdad, poder y sí mismo

[Entrevista con Rux Martin, 1982.]

—¿Por qué se decidió a venir a la Universidad de Vermont?

—Para explicar con mayor precisión a algunas personas la naturaleza de mi trabajo, para conocer la naturaleza del suyo y para establecer lazos permanentes. No soy ni un escritor ni un filósofo ni una gran figura de la vida intelectual: soy un docente. Hay un fenómeno social que me inquieta: desde los años sesenta, algunos docentes tienden a convertirse en hombres públicos, con las mismas obligaciones. Yo no quiero hacerme el profeta y decir: "Siéntense, se lo ruego, tengo algo muy importante que decirles". He venido para debatir nuestro trabajo común.

—Con mucha frecuencia se le endilga la etiqueta de "filósofo", pero también de "historiador", "estructuralista" y "marxista". Su cátedra en el Collège de France se llama "Historia de los sistemas de pensamiento". ¿Qué significa eso?

—No creo que sea necesario saber con exactitud qué soy. El interés principal de la vida y el trabajo consiste en que nos permiten llegar a ser alguien diferente del que éramos al comienzo. Si uno supiera, cuando empieza a escribir un libro, lo que va a decir al final, ¿cree que tendría el valor de escribirlo? Lo que vale para la escritura y para una relación amorosa vale también para la vida. La cosa sólo vale la pena en la medida en que ignoramos cómo terminará.

Mi dominio es la historia del pensamiento. El hombre es un ser pensante. Su manera de pensar está ligada a la sociedad, la política, la economía y la historia; también a categorías muy generales y

hasta universales, y a estructuras formales. Pero el pensamiento y las relaciones de sociedad son dos cosas muy diferentes. Las categorías universales de la lógica no son aptas para rendir adecuada cuenta de la manera como la gente piensa realmente. Entre la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero –muy angosto, tal vez–, que es el del historiador del pensamiento.

—En Historia de la sexualidad *usted hace referencia al que "hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea un poco, la libertad futura". ¿Así ve su trabajo?*

—No. Durante bastante tiempo me pidieron que explicara lo que iba a suceder y que expusiera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, aunque los inspiren las mejores intenciones, esos programas siempre se convierten en una herramienta, un instrumento de la opresión. La Revolución Francesa se valió de Rousseau, que amaba tanto la libertad, para elaborar un modelo de opresión social. El estalinismo y el leninismo habrían horrorizado a Marx. Mi papel –pero el término es demasiado pomposo– es mostrar a la gente que es mucho más libre de lo que piensa; que tiene por verdaderos y evidentes ciertos temas que se fabricaron en un momento particular de la historia, y que esa presunta evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en la mente de la gente: ese es el papel de un intelectual.

—En sus escritos parece fascinado por las figuras que existen en los márgenes de la sociedad: los locos, los leprosos, los criminales, los desviados, los hermafroditas, los asesinos, los pensadores oscuros. ¿Por qué?

—A veces me reprochan que elija pensadores marginales en lugar de tomar mis ejemplos del caudal de la historia tradicional. Le daré una respuesta de esnob: es imposible considerar oscuros a personajes como Bopp o Ricardo.

—Pero ¿y su interés en los rechazados por la sociedad?

—Analizo las figuras y los procesos oscuros por dos razones: los procesos políticos y sociales que permitieron la organización de las sociedades de Europa Occidental no son muy evidentes, han sido olvidados o se tornaron habituales. Esos procesos forman parte de nuestro paisaje más familiar y ya no los vemos. Ahora bien, la mayoría, en su día, escandalizó a la gente. Una de mis metas es mostrar a la gente que una buena cantidad de las cosas que forman parte de su paisaje familiar –y que considera universales– son el producto de ciertos cambios históricos muy precisos. Todos mis análisis se oponen a la idea de necesidades universales en la existencia humana. Destacan el carácter arbitrario de las instituciones humanas y nos muestran el espacio de libertad de que aún disponemos y cuáles son los cambios que aún pueden llevarse a cabo.

—Sus escritos expresan corrientes emocionales profundas con las que rara vez nos topamos en los análisis eruditos: la angustia, en Vigilar y castigar*; el desprecio y la esperanza, en* Las palabras y las cosas*; la indignación y la tristeza, en* Historia de la locura.

—Cada uno de mis libros representa una parte de mi historia. Por una u otra razón, me fue dado experimentar o vivir esas cosas. Para tomar un ejemplo simple, en la década de los cincuenta trabajé en un hospital psiquiátrico. Después de haber estudiado filosofía, quise ver qué era la locura: había sido lo bastante loco para estudiar la razón, era lo bastante razonable para estudiar la locura. En ese hospital tenía la libertad de circular entre los pacientes y el personal asistencial, porque no me habían asignado ninguna función precisa. Era la época del florecimiento de la neurocirugía, los inicios de la psicofarmacología, el reino de la institución tradicional. En un primer momento acepté esas cosas como necesarias, pero al cabo de tres meses (¡soy un poco lerdo de mente!) empecé a preguntarme: "Pero, ¿dónde está la necesidad de estas cosas?". Transcurridos tres años dejé ese empleo y me fui a Suecia, con una sensación de gran malestar personal; allí comencé a escribir una historia de esas prácticas.

Historia de la locura iba a ser el primero de varios tomos. Me encanta escribir primeros tomos, pero detesto escribir los segundos.

En mi libro se vio un gesto antipsiquiátrico, cuando en realidad era una descripción de tipo histórico. ¿Conoce la diferencia entre una verdadera ciencia y una seudociencia? Una verdadera ciencia reconoce y acepta su propia historia sin sentirse atacada. Cuando a un psiquiatra se le dice que su institución se originó en los leprosarios, se enoja.

—*¿Cuál fue la génesis de* Vigilar y castigar*?*

—Debo confesar que no tuve ningún vínculo directo con las prisiones ni con los presos, aunque trabajé como psicólogo en una cárcel francesa. Cuando estaba en Túnez, vi encarcelar a gente por motivos políticos, y eso influyó en mí.

—*La edad clásica es un pivote en todos sus escritos. ¿Siente nostalgia por la claridad de esa época, o por la "visibilidad" del Renacimiento, edad en la que todo estaba unificado y expuesto?*

—Toda esa belleza de las épocas antiguas es más un efecto que una fuente de nostalgia. Sé muy bien que nosotros mismos la inventamos. Pero es bastante bueno experimentar ese tipo de nostalgia, como es bueno tener una relación satisfactoria con la propia infancia, si uno mismo tiene hijos. Es bueno sentir nostalgia con respecto a ciertos períodos, siempre y cuando sea una manera de mantener una relación reflexiva y positiva con el presente. Pero si la nostalgia se convierte en una razón para mostrarse agresivo e incomprensivo con el presente, entonces hay que proscribirla.

—*¿Qué lee por placer?*

—Los libros y los autores que me generan la mayor emoción: Faulkner, Thomas Mann, la novela de Malcolm Lowry, *Bajo el volcán.*

—*En el plano intelectual, ¿qué cosas influyeron en su pensamiento?*

—Me sorprendí cuando dos de mis amigos de Berkeley escribieron en su libro que Heidegger había influido sobre mí.[1] Era verdad, claro, pero en Francia nadie lo había señalado nunca. Cuando yo era estudiante, en los años cincuenta, leía a Husserl, Sartre, Merleau-Ponty. Cuando una influencia se hace sentir con demasiada fuerza, uno trata de abrir una ventana. Heidegger –y es bastante paradójico– no es un autor muy difícil de comprender para un francés. Que cada palabra sea un enigma no nos pone en una situación demasiado mala para comprenderlo. *El ser y el tiempo* es un libro difícil, pero los escritos más recientes son menos enigmáticos.

Nietzsche fue una revelación para mí. Tuve la impresión de descubrir a un autor muy diferente del que me habían enseñado. Lo leí con mucha pasión y rompí con mi vida, dejé mi empleo en el hospital psiquiátrico, me fui de Francia: tenía la sensación de haber caído en una trampa. A través de Nietzsche me había vuelto ajeno a todas esas cosas. Sigo sin estar bien integrado a la vida social e intelectual francesa. Cada vez que tengo la oportunidad, me marcho de Francia. De haber sido más joven, habría emigrado a los Estados Unidos.

—*¿Por qué?*

—Entreveo posibilidades aquí. Ustedes no tienen una vida intelectual y cultural homogénea. Como extranjero, no tengo que integrarme. No estoy bajo ninguna presión. Aquí hay muchas grandes universidades con intereses diferentes. Pero, desde luego, la universidad habría podido despedirme de la manera más indigna.

—*¿Qué lo lleva a decir que la universidad habría podido despedirlo?*

1 Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 [trad. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002]. [N. del. E.]

—Me enorgullece mucho que algunas personas piensen que represento un peligro para la salud intelectual de los estudiantes. Cuando la gente empieza a razonar en términos de salud en relación con las actividades intelectuales, significa que hay algo que ya no anda bien. Para ellos soy un hombre peligroso porque soy un criptomarxista, un irracionalista, un nihilista.

—De la lectura de Las palabras y las cosas *podría deducirse que las iniciativas individuales de reforma son imposibles, porque los descubrimientos tienen toda clase de significaciones e implicaciones que sus inventores no pueden comprender. En* Vigilar y castigar, *por ejemplo, usted muestra que se pasó súbitamente de los forzados encadenados al furgón celular, del espectáculo del castigo a su asunción por los mecanismos disciplinarios y la institución. Pero destaca también el hecho de que ese cambio, que en la época se vio como una reforma, no era, en el fondo, más que la normalización de los poderes punitivos de la sociedad. ¿Cómo es posible el cambio consciente?*

—¿Cómo puede usted atribuirme la idea de que el cambio es imposible, si siempre he asociado los fenómenos que analizo a la acción política? Toda la empresa de *Vigilar y castigar* es un esfuerzo por responder a esta cuestión y mostrar cómo se instauró un nuevo modo de pensamiento.

Todos somos seres que viven y piensan. Yo reacciono contra la ruptura existente entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores de las sociedades describen la manera en que la gente actúa sin pensar, y los historiadores de las ideas, la manera en que la gente piensa sin actuar. Todo el mundo piensa y actúa a la vez. El modo de actuar y reaccionar de la gente está ligado a una manera de pensar, y esta manera de pensar está, como es natural, ligada a la tradición. El fenómeno que traté de analizar, muy complejo, es el que llevó a la gente, en un tiempo relativamente breve, a reaccionar de otra manera frente a los crímenes y los criminales.

He escrito dos tipos de libros. Uno, *Las palabras y las cosas*, tiene por objeto exclusivo el pensamiento científico; en otro, *Vigilar y castigar*, el objeto son las instituciones y los principios sociales. La

historia de la ciencia experimenta un desarrollo diferente del de la sensibilidad. A fin de ser reconocido como discurso científico, el pensamiento debe responder a ciertos criterios. En *Vigilar y castigar* hay textos, prácticas e individuos que se enfrentan.

Si en mis libros intenté de verdad analizar los cambios, no fue para encontrar sus causas materiales sino para mostrar la interacción de diferentes factores y el modo de reaccionar de los individuos. Creo en la libertad de los individuos. Ante una misma situación, las reacciones de la gente son muy distintas.

—Las palabras finales de Vigilar y castigar *son: "Interrumpo aquí este libro, que debe servir de telón de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna". ¿Qué vínculo advierte usted entre la normalización y la idea de que el hombre está en el centro del saber?*

—A través de esas diferentes prácticas –psicológicas, médicas, penitenciarias, educativas– cobró forma cierta idea, un modelo de la humanidad; y esa idea del hombre ha llegado a ser hoy normativa, evidente, y pasa por universal. Ahora bien, es posible que el humanismo no sea universal sino correlativo a una situación particular. Lo que damos en llamar humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis y católicos. Esto no significa que debamos rechazar lo que denominamos "derechos del hombre" y "libertad", pero sí implica la imposibilidad de decir que la libertad o los derechos del hombre deben quedar encerrados dentro de ciertas fronteras. Por ejemplo, si hace ochenta años hubiéramos preguntado si la virtud femenina formaba parte del humanismo universal, todo el mundo habría respondido que sí.

Lo que me espanta del humanismo es que presenta una forma determinada de nuestra ética como un modelo universal valedero para cualquier tipo de libertad. Creo que nuestro futuro comporta más secretos, libertades posibles e invenciones de lo que nos permite imaginar el humanismo, en la representación dogmática que de él proponen los diferentes componentes del espectro político: la izquierda, el centro y la derecha.

—¿Y a eso aluden las "técnicas de sí"?

—Sí. Usted dijo en un momento que me consideraba imprevisible. Es cierto. Pero a veces me da la impresión de que soy demasiado sistemático y rígido.

Los problemas que he estudiado son los tres problemas tradicionales. 1) ¿Qué relaciones mantenemos con la verdad a través del saber científico, cuáles son nuestras relaciones con esos "juegos de verdad" que tienen tanta importancia en la civilización, y en los cuales somos a la vez sujetos y objetos? 2) ¿Qué relaciones tenemos con los otros, a través de las extrañas estrategias y relaciones de poder? Y para terminar, 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder y sí mismo?

Me gustaría terminar con una pregunta: ¿qué más clásico que estas preguntas y más sistemático que pasar de la primera a la segunda y la tercera, para volver a la primera? Precisamente en eso estoy.

10. La tecnología política de los individuos

[Conferencia dictada en la Universidad de Vermont, 1982.]

Una pregunta surgida a fines del siglo XVIII define el marco general de lo que llamo "técnicas de sí". Esa pregunta se ha convertido en uno de los polos de la filosofía moderna, y contrasta a las claras con las preguntas filosóficas calificadas de tradicionales: ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?, ¿qué pasa con la verdad?, ¿qué pasa con el conocimiento?, ¿cómo es posible el saber?, y así sucesivamente. En mi opinión, la pregunta que aparece a fines del siglo XVIII es la siguiente: ¿qué somos en este tiempo que es el nuestro? Encontraremos la formulación de esta pregunta en un texto de Kant. No es que haya que dejar de lado las preguntas anteriores en cuanto a la verdad o el conocimiento, etc. Al contrario, ellas constituyen un campo de análisis tan sólido como consistente al que yo daría de buena gana el nombre de "ontología formal de la verdad". Pero creo que la actividad filosófica concibió un nuevo polo, y que ese polo se caracteriza por la pregunta, permanente y perpetuamente renovada: "¿qué somos hoy?". Y ese es, a mi juicio, el campo de la reflexión histórica sobre nosotros mismos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger y la Escuela de Fráncfort intentaron responder a esta pregunta. Al inscribirme en esa tradición, mi intención es pues aportar respuestas muy parciales y provisorias a la pregunta a través de la historia del pensamiento o, más precisamente, a través del análisis histórico de las relaciones entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas en la sociedad occidental.

Precisemos brevemente que, por medio del estudio de la locura y la psiquiatría, el crimen y el castigo, traté de mostrar que la exclusión de algunos otros: criminales, locos, etc., nos constituye de manera indirecta. Y mi presente trabajo se ocupa en lo sucesivo

de esta pregunta: ¿cómo constituimos directamente nuestra identidad mediante ciertas técnicas éticas de sí, que se desarrollaron desde la Antigüedad hasta nuestros días? Ese fue el objeto del seminario.

Ahora querría estudiar otro dominio de cuestiones: el hecho de que, por conducto de alguna tecnología política de los individuos, nos viéramos en la necesidad de reconocernos en cuanto sociedad, elemento de una entidad social, parte de una nación o un Estado. Querría presentarles aquí un panorama general, no de las técnicas de sí sino de la tecnología política de los individuos.

Temo que los materiales de los que me ocupo sean demasiado técnicos e históricos para una conferencia pública. No soy un conferencista y sé que dichos materiales serían más convenientes para un seminario. Pero, a pesar de su tecnicidad acaso excesiva, tengo dos buenas razones para presentárselos. En primer lugar, es un poco pretencioso, creo, exponer de manera más o menos profética lo que la gente debe pensar. Prefiero dejarlos extraer sus propias conclusiones o inferir ideas generales de los interrogantes que me afano en plantear por medio del análisis de materiales históricos bien precisos. Creo ser así más respetuoso de la libertad de cada cual: tal es mi proceder. La segunda razón para presentarles materiales bastante técnicos es que no veo por qué el público de una conferencia ha de ser menos inteligente, menos enterado o menos culto que el de un curso. Acometamos pues ahora el problema de la tecnología política de los individuos.

En 1779 apareció el primer volumen de una obra del alemán Johann Peter Frank titulada *System einer vollständigen Medicinischen Polizey* [Sistema de una policía médica completa], al que debían seguir otros cinco tomos. Y cuando el último volumen salió de la imprenta, en 1790, la Revolución Francesa ya había comenzado.[1] ¿Por qué cotejar un acontecimiento tan célebre como la Revolución Francesa y esa oscura obra? La razón es simple. La obra de Frank es el primer gran programa sistemático de

1 Johann Peter Frank, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, cuatro volúmenes, Mannheim, C. F. Schwan, 1779-1790. [N. del E.]

salud pública para el Estado moderno. En ella se indica con lujo de detalles lo que debe hacer una administración para garantizar el abastecimiento general, una vivienda decente y la salud pública, sin olvidar las instituciones médicas necesarias para la buena salud de la población; en síntesis, para proteger la vida de los individuos. A través de ese libro podemos ver que el cuidado de la vida individual se convierte en esta época en un deber para el Estado.

En la misma época, la Revolución Francesa es la señal de partida de las grandes guerras nacionales de nuestro tiempo, que dan intervención a los ejércitos nacionales y culminan, o alcanzan su apogeo, en inmensas matanzas colectivas. Creo que puede observarse un fenómeno similar en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Nos costaría encontrar en toda la historia una matanza comparable a la de la Segunda Guerra, y fue justamente en ese período, esa época, cuando se pusieron sobre el tapete los grandes programas de protección social, salud pública y asistencia médica. Y en la misma época, si no se concibió, sí al menos se publicó el plan Beveridge. Podríamos resumir esta coincidencia en un eslogan: "vayan pues a hacerse masacrar, y les prometeremos una vida prolongada y agradable". Los seguros de vida van a la par de un orden de muerte.

La coexistencia, dentro de las estructuras políticas, de enormes máquinas de destrucción y de instituciones dedicadas a la protección de la vida individual es algo desconcertante y que merece alguna indagación. Es una de las antinomias centrales de nuestra razón política. Y es esta antinomia de nuestra racionalidad política lo que me gustaría examinar. No es que las matanzas colectivas sean el efecto, el resultado o la consecuencia lógica de nuestra racionalidad, ni que el Estado tenga la obligación de encargarse del cuidado de los individuos, ya que tiene el derecho de matar a millones de personas. Y tampoco pretendo negar que las matanzas colectivas o la protección social tengan sus explicaciones económicas o sus motivaciones afectivas.

Perdónenme que vuelva al mismo punto: somos seres pensantes. En otras palabras, ya sea que matemos o que nos maten, que hagamos la guerra o pidamos una ayuda como desempleados, ya

votemos a favor o en contra de un gobierno que cercena el presupuesto de la seguridad social e incrementa los gastos militares, no dejamos de ser seres pensantes y hacemos todo eso en nombre, sin duda, de reglas de conducta universales, pero también en virtud de una racionalidad histórica muy precisa. Lo que querría estudiar desde una perspectiva histórica es esta racionalidad, así como el juego de la muerte y la vida cuyo marco define. Este tipo de racionalidad, que constituye uno de los rasgos esenciales de la racionalidad política moderna, se desarrolló en los siglos XVII y XVIII a través de la idea general de "razón de Estado", así como de un conjunto muy específico de técnicas de gobierno que en la época, y en un sentido muy particular, recibían el nombre de policía.

Comencemos por la "razón de Estado". Recordaré sucintamente unas pocas definiciones tomadas de autores italianos y alemanes. A fines del siglo XVI, un jurista italiano, Botero, da esta definición de la razón de Estado: "Un conocimiento perfecto de los medios por conducto de los cuales los Estados se forman, se fortalecen, perduran y crecen".[2] Otro italiano, Palazzo, escribe a comienzos del siglo XVII, en 1606: "Una razón de Estado es un método o un arte que nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden o la paz en el seno de la República".[3] Y Chemnitz, un autor alemán de mediados del siglo XVII, da por su parte esta definición (*De ratione Status*, 1647): "Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, consejos y proyectos, cuya única meta es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado" –nótense bien estas palabras: preservación del Estado, expansión del Estado y felicidad del Estado–, "a cuyo fin se emplean los medios más rápidos y cómodos".[4]

2 Giovanni Botero, *Della ragione di Stato dieci libri*, Roma, presso Vincenzio Pellagallo, 1590 [trad. cast.: *Diez libros de la razón de Estado, con tres libros de las causas de grandeza y magnificencia de las ciudades*, Barcelona, en la Imprenta de Iayme Cendrad, 1599]. [N. del E.]

3 Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Venecia, presso G. A. & G. de Franceschi, 1606. [N. del E.]

4 Bogislaw Philipp von Chemnitz, *Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico*, Freistadt, [s. n.], 1647. [N. del E.]

Detengámonos en algunos rasgos comunes a estas definiciones. La razón de Estado se considera, ante todo, como un "arte", es decir como una técnica que se ajusta a ciertas reglas. Esas reglas no se refieren simplemente a las costumbres o las tradiciones sino también a cierto conocimiento racional. En nuestros días, la expresión "razón de Estado", como saben, evoca mucho más la arbitrariedad o la violencia. Pero en aquella época se entendía por ella una racionalidad propia del arte de gobernar los Estados. ¿De dónde toma su razón de ser ese arte de gobernar? La respuesta a esta pregunta provocó el escándalo del pensamiento político naciente, en los albores del siglo XVII. Y pese a ello, según los autores que he citado, es muy simple. El arte de gobernar es racional siempre que observe la naturaleza de lo que es gobernado; en otras palabras, del Estado mismo.

Ahora bien, proferir semejante evidencia, semejante banalidad, era en verdad romper simultáneamente con dos tradiciones opuestas: la tradición cristiana y la teoría de Maquiavelo. La primera pretendía que para ser básicamente justo, el gobierno debía respetar todo un sistema de leyes: humanas, naturales y divinas.

Existe al respecto un revelador texto de Santo Tomás, donde este explica que, en el gobierno de su reino, el rey debe imitar el gobierno de la naturaleza por parte de Dios. El rey debe fundar ciudades exactamente como Dios creó el mundo; debe conducir al hombre a su finalidad, así como Dios lo hizo con los seres naturales. ¿Y cuál es la finalidad del hombre? ¿La salud física? No, responde Santo Tomás. Si la salud del cuerpo fuera la finalidad del hombre, este sólo necesitaría un médico y no un rey. ¿La riqueza? Tampoco. Bastaría con un administrador. ¿La verdad? No, responde Santo Tomás, porque para encontrar la verdad no hace falta ningún rey: un maestro se encargaría del asunto. El hombre necesita a alguien que sea capaz de abrir el camino a la felicidad celestial ajustándose, aquí abajo, a lo que es *honestum*. Corresponde al rey conducir al hombre hacia lo *honestum* en tanto es su finalidad natural y divina.

El modelo de gobierno racional caro a Santo Tomás no es político ni por asomo, mientras que en los siglos XVI y XVII la búsqueda se concentró en otras denominaciones de la razón de

Estado, principios capaces de guiar concretamente a un gobierno. El interés ya no apuntaba a las finalidades naturales o divinas del hombre, sino a lo que era el Estado.

La razón de Estado también se opone a otra clase de análisis. En *El Príncipe*, el problema de Maquiavelo es saber cómo se puede proteger, contra los adversarios del interior o del exterior, una provincia o un territorio adquiridos por herencia o conquista. Todo su análisis intenta definir lo que consolida el vínculo entre el príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado a comienzos del siglo XVII por la noción de razón de Estado es el de la existencia misma y la naturaleza de esa nueva entidad que es el Estado. Por eso, sin duda, los teóricos de la razón de Estado se esforzaron por mantenerse lo más lejos posible de Maquiavelo: este tenía una muy mala reputación en esa época, y aquellos teóricos no podían reconocer su problema en el suyo, que no era el del Estado sino el de las relaciones entre el príncipe –el rey– y su territorio y su pueblo. A despecho de todas las disputas en torno del príncipe y la obra de Maquiavelo, la razón de Estado marca un hito importante en la aparición de un tipo de racionalidad extremadamente diferente del tipo característico de la concepción maquiaveliana. El propósito de este nuevo arte de gobernar es precisamente no reforzar el poder del príncipe. Se trata de consolidar el Estado mismo.

Para resumir, la razón de Estado no remite ni a la sabiduría de Dios ni a la razón o las estrategias del príncipe. Se refiere al Estado, a su naturaleza y a su racionalidad propia. Esta tesis –que el designio de un gobierno es fortalecer el Estado– implica diversas ideas que me parece importante abordar para seguir la expansión y el desarrollo de nuestra racionalidad política moderna.

La primera de esas ideas concierne a la relación inédita que se establece entre la política como práctica y la política como saber. Tiene que ver con la posibilidad de un saber político específico. Según Santo Tomás, al rey le bastaba con mostrarse virtuoso. El jefe de la ciudad, en la república platónica, debía ser filósofo. Por primera vez, el hombre que debe dirigir a los otros en el marco del Estado debe ser un político; debe poder apoyarse en una competencia y un saber políticos específicos.

El Estado es una cosa que existe para sí. Es una suerte de objeto natural, aunque los juristas traten de entender cómo puede constituirse de manera legítima. El Estado es por sí mismo un orden de las cosas, y el saber político lo distingue de las reflexiones jurídicas. El saber político se ocupa no de los derechos del pueblo o las leyes humanas o divinas, sino de la naturaleza del Estado que debe ser gobernado. El gobierno sólo es posible cuando se conoce la fuerza del Estado: esta puede ser alimentada por ese saber. Y es preciso conocer la capacidad del Estado y las formas de incrementarla, así como la fuerza y la capacidad de los otros Estados, los que son rivales del mío. El Estado gobernado debe arrostrar a los otros. En consecuencia, el gobierno no puede limitarse a la mera aplicación de los principios generales de razón, sabiduría y prudencia. Es necesario un saber específico: un saber concreto, preciso y medido, en relación con el poderío del Estado. El arte de gobernar, característico de la razón de Estado, está íntimamente ligado al desarrollo de lo que en esa época se dio en llamar aritmética política, es decir, el conocimiento impartido por la competencia política. El otro nombre de esa aritmética política, como bien saben, era la estadística, una estadística sin vínculo alguno con la probabilidad y asociada en cambio al conocimiento del Estado, de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados.

El segundo aspecto importante que se desprende de esta idea de razón de Estado no es otro que la aparición de relaciones inéditas entre política e historia. Desde ese punto de vista, la verdadera naturaleza del Estado ya no se concibe como un equilibrio entre varios elementos que sólo una buena ley puede mantener juntos. Aparece entonces como un conjunto de fuerzas y bazas que pueden incrementarse o disminuir en función de la política que siguen los gobiernos. Es importante hacer crecer esas fuerzas, porque cada Estado mantiene una rivalidad permanente con otros países, otras naciones y otros Estados, de modo que cada uno de ellos no tiene frente a sí otra cosa que un futuro indefinido de luchas o al menos de competencia con Estados similares. A lo largo de la Edad Media había predominado la idea de que todos los reinos de la Tierra se unificarían algún día en un último imperio justo antes de la segunda venida de Jesucristo.

Desde comienzos del siglo XVII esta idea familiar ya no es más que un sueño, que fue también uno de los principales rasgos del pensamiento político o histórico-político durante el Medioevo. El proyecto de reconstrucción del Imperio Romano se desvaneció para siempre. En lo sucesivo, la política debía ocuparse de una multiplicidad irreductible de Estados que lucharían y rivalizarían en una historia limitada.

La tercera idea que podemos sacar de la noción de razón de Estado es la siguiente: como el Estado es su propia finalidad y el designio exclusivo de los gobiernos tiene que ser no sólo la conservación sino también el fortalecimiento permanente y el desarrollo de las fuerzas estatales, está claro que los gobiernos no tienen que inquietarse por los individuos; o, mejor, sólo tienen que preocuparse por ellos en la medida en que presenten algún interés en relación con ese fin: lo que hacen, su vida, su muerte, su actividad, su conducta individual, su trabajo y así sucesivamente. Yo diría que en este tipo de análisis de las relaciones entre el individuo y el Estado, este último se interesa por aquel sólo en cuanto lo considera capaz de hacer algo por el poderío estatal. Pero en esta perspectiva hay un elemento que podríamos definir como un marginalismo político en su tipo, habida cuenta de que lo único en cuestión aquí es la utilidad política. Desde el punto de vista del Estado, el individuo no existe sino en cuanto está en condiciones de aportar un cambio, por mínimo que sea, al poderío estatal, sea en un sentido positivo o negativo. En consecuencia, el Estado sólo tiene que ocuparse del individuo en la medida en que este puede introducir un cambio semejante. Y tan pronto le pide que viva, trabaje, produzca y consuma como que muera.

Es evidente el parentesco de estas ideas con otro conjunto de ideas que podemos encontrar en la filosofía griega. Y, a decir verdad, la referencia a las ciudades griegas es muy frecuente en la literatura política de comienzos del siglo XVII. Pero creo que una pequeña cantidad de temas similares disimula un aspecto muy diferente que recorre esa nueva teoría política. En el Estado moderno, en efecto, la integración marginalista de los individuos a la utilidad estatal no adopta la forma de la comunidad ética característica de la ciudad griega. En esta nueva racionalidad política, la

integración se logra por medio de una técnica muy particular que por entonces tenía el nombre de policía.

Llegamos aquí al problema que querría analizar en algún trabajo futuro. Ese problema es el siguiente: ¿qué tipo de técnicas políticas y qué tecnología de gobierno se implementaron, utilizaron y desarrollaron en el marco general de la razón de Estado para hacer del individuo un elemento de peso para el Estado? La mayoría de las veces, cuando se analiza el papel del Estado en nuestra sociedad, los análisis se concentran en las instituciones –ejército, función pública, burocracia y cosas por el estilo– y el tipo de personas que las dirigen, o en las teorías o ideologías elaboradas con el objeto de justificar o legitimar la existencia del Estado.

Por mi parte busco, al contrario, las técnicas y las prácticas que dan una forma concreta a esa nueva racionalidad política y a ese nuevo tipo de relación entre la entidad social y el individuo. Y de manera bastante sorprendente, hubo, al menos en países como Alemania y Francia, donde por distintas razones el problema del Estado pasaba por ser fundamental, personas que reconocieron la necesidad de definir, describir y organizar en términos muy explícitos la nueva tecnología del poder, las nuevas técnicas que permitían integrar al individuo a la entidad social. Esas personas admitieron dicha necesidad y le dieron un nombre: *police* en francés y *Polizei* en alemán. (Creo que el inglés *police* tiene un sentido muy diferente.) Nos toca precisamente tratar de dar mejores definiciones de lo que se entendía por esos vocablos francés y alemán, *police* y *Polizei*.

Su sentido es como mínimo desconcertante porque, al menos desde el siglo XIX y hasta nuestros días, esos términos se utilizaron para designar algo muy distinto, una institución bien precisa que, por lo menos en Francia y Alemania –no sé qué pasa en los Estados Unidos–, no siempre disfrutó de una excelente reputación. Pero de fines del siglo XVI a fines del siglo XVIII, las palabras *police* y *Polizei* tuvieron un sentido a la vez muy amplio y muy preciso. Cuando se hablaba de "policía" en esa época, se hablaba de las técnicas específicas que permitían a un gobierno, en el marco del Estado, gobernar al pueblo sin perder de vista la gran utilidad de los individuos para el mundo.

Para analizar con un poco más de precisión esta nueva técnica de gobierno, más vale aprehenderla, me parece, bajo las tres grandes formas que toda tecnología está en condiciones de adoptar en el transcurso de su desarrollo y su historia: un sueño o, mejor, una utopía; a continuación, una práctica en la que las reglas rigen verdaderas instituciones, y por último una disciplina académica.

A comienzos del siglo XVII, Louis Turquet de Mayerne ofrece un buen ejemplo de la opinión de la época frente a la técnica utópica o universal de gobierno. En su obra *La Monarchie aristo-démocratique* (1611)[5] propone la especialización del poder ejecutivo y de los poderes de policía y le asigna a esta la tarea de velar por el respeto cívico y la moral pública.

Turquet sugería la creación en cada provincia de cuatro consejos de policía encargados de mantener el orden público. Dos velarían por las personas y otros dos por los bienes. El primer consejo debía vigilar los aspectos positivos, activos y productivos de la vida. En otras palabras, se ocuparía de la educación y determinaría con gran precisión los gustos y las aptitudes de cada quien. Probaría la aptitud de los niños desde el comienzo mismo de su vida: todas las personas de más de veinticinco años debían estar inscritas en un registro que indicara sus aptitudes y su ocupación, mientras que al resto se lo consideraba como la hez de la sociedad.

El segundo consejo debía ocuparse de los aspectos negativos de la vida: los pobres, los viudos, los huérfanos, los ancianos, que tenían necesidad de un auxilio; también debía resolver los casos de las personas afectadas a un trabajo pero que podían mostrar resistencia, y de aquellos cuyas actividades exigían una ayuda pecuniaria, y tenía que administrar asimismo una oficina de donaciones o préstamos económicos a los indigentes. Otra de sus misiones era vigilar la salud pública –enfermedades, epidemias– y accidentes como los incendios y las inundaciones, y organizar una especie de seguro dirigido a las personas a las que había que proteger de esos siniestros.

5 Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristo-démocratique, ou Le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes républiques*, París, J. Berjon, 1611. [N. del E.]

Las mercancías y los productos manufacturados eran la especialización del tercer consejo. Este debía indicar lo que había que producir y cómo hacerlo, pero también controlar el mercado y el comercio, lo cual era una función muy tradicional de la policía. El cuarto consejo vigilaría el dominio, esto es, el territorio y el espacio, los bienes privados y los legados, las donaciones y las ventas, sin olvidar los derechos señoriales, los caminos, los ríos, los edificios públicos, etcétera.

En muchos aspectos, este texto se emparienta con las utopías políticas tan numerosas en la época, incluso desde el siglo XVI. Pero también es contemporáneo de las grandes discusiones teóricas sobre la razón de Estado y la organización administrativa de las monarquías. Es sumamente representativo de lo que debía ser, en el espíritu de la época, un Estado bien gobernado.

¿Qué demuestra este texto? Ante todo, que la "policía" aparece como una administración que dirige el Estado de manera conjunta con la justicia, el ejército y el tesoro. En los hechos, sin embargo, abarca todas esas otras administraciones y, como explica Turquet, extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo lo que los hombres hacen o emprenden. Su dominio comprende la justicia, el tesoro y el ejército.[6]

Habrán de advertir, de este modo, que en esta utopía la policía engloba todo, pero desde un punto de vista extremadamente particular. En él, hombres y cosas se contemplan en sus relaciones. El interés de la policía es la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia en el mercado, y así sucesivamente. La policía se interesa también en la manera como viven, las enfermedades y los accidentes a los cuales están expuestos. En una palabra, su vigilancia recae sobre un hombre vivo, activo y productivo. Turquet se vale de una expresión muy notable: el hombre, afirma en sustancia, es el verdadero objeto de la policía.[7]

6 Ibíd., libro I, p. 19. [N. del E.]
7 Ibíd. [N. del E.]

Desde luego, temo un poco que ustedes imaginen que fragüé esta expresión con el solo fin de dar con uno de esos aforismos provocadores a los que, según se dice, no me puedo resistir, pero se trata en verdad de una cita. No vayan a creer que estoy diciendo que el hombre no es más que un subproducto de la policía. Lo que importa en esta idea del hombre como verdadero objeto de la policía es que implica un cambio histórico de las relaciones entre poder e individuos. Yo diría, a grandes rasgos, que el poder feudal estaba compuesto de relaciones entre sujetos jurídicos, toda vez que estos estaban inmersos en relaciones jurídicas debido a su nacimiento, su rango o su compromiso personal, mientras que con el nuevo Estado de policía el gobierno empieza a ocuparse de los individuos en función de su estatus jurídico, sin duda, pero también en cuanto hombres, seres vivos que trabajan y comercian.

Pasemos ahora del sueño a la realidad y las prácticas administrativas. Es un compendio francés de principios de siglo XVIII el que nos presenta, en un orden sistemático, los grandes reglamentos de policía del reino de Francia. Se trata de un género de manual o enciclopedia sistemática para uso de los agentes del Estado. El autor, Nicolas de La Mare, compone esta enciclopedia de la policía (*Traité de la police*, 1705) en once capítulos.[8] El primero trata de la religión; el segundo, de la moralidad; el tercero, de la salud; el cuarto, de los abastecimientos; el quinto, de los caminos, obras viales y edificios públicos; el sexto, de la seguridad pública; el séptimo, de las artes liberales (en líneas generales, las artes y las ciencias); el octavo, del comercio; el noveno, de las fábricas; el décimo, de los domésticos y peones, y el undécimo, de los pobres. Esa era, tanto para La Mare como para sus sucesores, la práctica administrativa de Francia. Y ese era por lo tanto el dominio de la policía, que abarcaba desde la religión hasta los pobres, pasando por la moralidad, la salud y las artes

8 Nicolas de La Mare, *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement...*, vol. 1, París, J. et P. Cot, 1705, libro I, capítulo 1, p. 4. [N. del E.]

liberales. Vamos a encontrar la misma clasificación en la mayor parte de los tratados o compendios relativos a la policía. Como en la utopía de Turquet, con excepción del ejército, la justicia propiamente dicha y las contribuciones directas, la policía, en apariencia, lo vigila todo.

Pero, desde ese punto de vista, ¿qué sucede con la práctica administrativa francesa concreta? ¿Cuál era la lógica vigente detrás de la intervención en los ritos religiosos, las técnicas de producción en pequeña escala, la vida intelectual y la red caminera? La respuesta de La Mare parece un poquitín vacilante. A veces aclara que "la policía vela por todo lo que toca a la felicidad de los hombres",[9] y otras indica que "la policía vigila todo lo que reglamenta la sociedad",[10] y por sociedad entiende las relaciones sociales "que prevalecen entre los hombres".[11] En otras ocasiones afirma que la policía vigila lo que vive. Querría detenerme en esta definición, porque es la más original y porque aclara, creo, las otras dos. Por lo demás, es la definición en la que insiste el propio La Mare. Aquí están, pues, sus observaciones sobre los once objetos de la policía. Esta se ocupa de la religión, no, por supuesto, desde el punto de vista de la verdad dogmática, sino desde la perspectiva de la calidad moral de la vida. Al velar por la salud y los abastecimientos, se aplica a preservar la vida; tratándose del comercio, las fábricas, los obreros, los pobres y el orden público, se ocupa de las comodidades de la vida. Al vigilar el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto no es otro que los placeres de la vida. En suma, la vida es el objeto de la policía. Lo indispensable, lo útil y lo superfluo: tales son los tres tipos de cosas que necesitamos o que podemos utilizar en nuestra vida. Que los hombres sobrevivan, vivan, hagan aún más que limitarse a sobrevivir o vivir: esa es exactamente la misión de la policía.

Esta sistematización de la práctica administrativa francesa me parece importante por distintos motivos. En primer lugar, como

9 Ibíd., prefacio, p. ii. [N. del E.]
10 Ibíd., libro I, capítulo 1, p. 2. [N. del E.]
11 Ibíd., p. 4. [N. del E.]

podrán verlo, se esfuerza por clasificar las necesidades, lo cual es, claro está, una vieja tradición filosófica, pero con el proyecto técnico de determinar la correlación entre la escala de utilidad para los individuos y la escala de utilidad para el Estado. La tesis de la obra de La Mare es, en el fondo, que lo que es superfluo para los individuos puede ser indispensable para el Estado, y a la inversa. El segundo aspecto importante es que La Mare hace de la felicidad humana un objeto político. Sé muy bien que, desde los albores de la filosofía política en los países occidentales, todo el mundo supo y dijo que el objetivo permanente de los gobiernos debía ser la felicidad de los hombres, pero la felicidad en cuestión aparecía entonces como el resultado o el efecto de un gobierno verdaderamente bueno. Ahora, la felicidad ya no es sólo un simple efecto. La felicidad de los individuos es una necesidad para la supervivencia y el desarrollo del Estado. Es una condición, un instrumento, y no simplemente una consecuencia. La felicidad de los hombres se convierte en un elemento del poderío del Estado. Y en tercer lugar, La Mare afirma que el Estado debe ocuparse no sólo de los hombres, o de una masa de hombres que viven juntos, sino de la sociedad. La sociedad y los hombres en cuanto seres sociales, individuos validos de todas sus relaciones sociales: ese es en lo sucesivo el verdadero objeto de la policía.

Fue entonces cuando, *last but not least*, la "policía" se convirtió en una disciplina. No se trataba simplemente de una práctica administrativa concreta o un sueño, sino de una disciplina en el sentido académico del término. Se la enseñó bajo el nombre de *Polizeiwissenschaft* en varias universidades alemanas, sobre todo la de Gotinga. La Universidad de Gotinga habría de tener una importancia capital para la historia política de Europa, porque en ella se formaron los funcionarios prusianos, austríacos y rusos, los mismos que iban a llevar adelante las reformas de José II o Catalina la Grande. Y varios franceses, especialmente en el entorno de Napoleón, conocían las doctrinas de la *Polizeiwissenschaft*.

El documento más importante con que contamos en lo relativo a la enseñanza de la policía es un tipo de manual de *Polizeiwis-*

senschaft. Se trata de *Elementos generales de policía,* de Justi.[12] En esta obra, un manual destinado a los estudiantes, la misión de la policía se define como en La Mare: la vigilancia de los individuos que viven en sociedad. Justi, no obstante, organiza su obra de manera muy diferente. Comienza por estudiar lo que llama los "bienes fondos del Estado", es decir su territorio. Y lo considera en dos aspectos: cómo está poblado (ciudades y campiñas) y quiénes son sus habitantes (cantidad, crecimiento demográfico, salud, mortalidad, inmigración, etc.). A continuación, Justi analiza los "bienes y efectos", esto es, las mercancías y la manufactura de bienes, así como su circulación, que plantea problemas en lo relacionado con su costo, el crédito y la moneda. Para terminar, la última parte de su estudio se consagra a la conducta de los individuos: su moralidad, sus aptitudes profesionales, su honestidad y su respeto de la ley.

A mi juicio, la obra de Justi es una demostración mucho más pormenorizada de la evolución del problema de la policía que la introducción de La Mare a su compendio. Diversas razones lo explican. En primer lugar, Justi traza una distinción importante entre lo que llama la policía (*die Polizei*) y lo que denomina la política (*die Politik*). A su entender, *die Politik* es básicamente la tarea negativa del Estado. Consiste, para él, en combatir a sus enemigos tanto en el interior como en el exterior, con el uso de la ley contra los primeros y del ejército contra los segundos. La *Polizei,* en cambio, tiene una misión positiva y sus instrumentos no son las armas, como tampoco son las leyes, la prohibición o la interdicción. La meta de la policía es incrementar de manera permanente la producción de algo nuevo, a lo cual se atribuye la virtud de consolidar la vida cívica y el poderío del Estado. La policía gobierna, no por la ley, sino mediante la intervención específica, permanente y positiva en la conducta de los individuos. Si bien la distinción

12 Johann Heinrich Gottlob Justi, *Grundsätze der Policeywissenschaft in einen vernünftigen, auf den Endzweck der Policey gegründeten,* Gotinga, W. Vandenhoek, 1756 [trad. cast.: *Elementos generales de policía,* Barcelona, Eulalia Ferrer, viuda, impresora del Rey nuestro señor, Plaza del Ángel, 1784]. [N. del E.]

semántica entre la *Politik*, encargada de las tareas negativas, y la *Polizei*, a cargo de las tareas positivas, no tardó en desaparecer del discurso y el vocabulario políticos, el problema de la intervención permanente del Estado en la vida social, aun sin la forma de la ley, es característico de nuestra política moderna y de la problematización política. La discusión –iniciada a fines del siglo XVIII y que aún prosigue– en torno del liberalismo, el *Polizeistaat*, el *Rechtsstaat*, el Estado de derecho y cosas por el estilo, tiene su origen en ese problema de las tareas positivas y negativas del Estado y la posibilidad de que este sólo asuma las negativas y se exceptúe de toda tarea positiva, sin poder de intervención sobre el comportamiento de los hombres.

En la concepción de Justi hay otro aspecto importante que debía ejercer profunda influencia sobre todo el funcionariado político y administrativo de los países europeos entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Uno de los conceptos fundamentales de la obra de Justi es, en efecto, el de población, y sería vano, me parece, buscar esta noción en cualquier otro tratado de policía. Sé a las claras que Justi no inventó ni la noción ni la palabra, pero vale la pena señalar que, con el término "población", toma en cuenta lo que los demógrafos estaban descubriendo en la misma época. A su juicio, los elementos físicos o económicos del Estado, tomados en su totalidad, constituyen un medio del que la población es tributaria y que, de manera recíproca, depende de ella. Es cierto, Turquet y los utopistas de su especie hablaban también de los ríos, los bosques y los campos, etc., pero los percibían en esencia como elementos capaces de producir impuestos e ingresos. Para Justi, al contrario, población y medio mantienen en forma permanente una relación mutua y viva, y corresponde al Estado manejar esas relaciones mutuas y vivas entre esos dos tipos de seres vivos. Podemos decir, de aquí en más, que a fines del siglo XVIII la población se convierte en el verdadero objeto de la policía; o, en otras palabras, que el Estado debe ante todo vigilar a los hombres en cuanto población. Ejerce su poder sobre los seres vivos en cuanto seres vivos, y su política, en consecuencia, es necesariamente una biopolítica. Como la población nunca es, desde luego, otra cosa que lo vigilado por el Estado en su propio interés,

este puede, de ser necesario, masacrarla. La tanatopolítica es así el reverso de la biopolítica.

Bien sé que estos no son más que proyectos esbozados y líneas directrices. De Botero a Justi, de fines del siglo XVI a fines del siglo XVIII, podemos conjeturar, al menos, el desarrollo de una racionalidad política ligada a una tecnología política. De la idea de que el Estado tiene su naturaleza y su finalidad propias a la idea del hombre concebido como individuo vivo o elemento de una población en relación con un medio, podemos seguir la creciente intervención estatal sobre la vida de los individuos, la importancia creciente de los problemas de la vida para el poder político y el desarrollo de campos posibles para las ciencias sociales y humanas, en la medida en que estas tomen en cuenta los problemas del comportamiento individual dentro de la población y las relaciones entre una población viva y su medio.

Permítanme ahora resumir muy sucintamente mi intención. Ante todo, es posible analizar la racionalidad política, así como se puede analizar cualquier racionalidad científica. Es cierto, esta racionalidad política se asocia a otras formas de racionalidad. Su desarrollo es tributario en gran medida de los procesos económicos, sociales, culturales y técnicos. Esta racionalidad se encarna siempre en instituciones y estrategias y tiene su propia especificidad. Como la racionalidad política está en la raíz de una gran cantidad de postulados, evidencias de todo tipo, instituciones e ideas que tenemos por adquiridos, es doblemente importante, desde un punto de vista teórico y práctico, proseguir esta crítica histórica, este análisis histórico de nuestra racionalidad política, que es un poco diferente de los debates sobre las teorías políticas, pero también de los que se producen en torno a las divergencias de elecciones políticas. El fracaso de las grandes teorías políticas en nuestros días debe desembocar no en una manera no política de pensar, sino en una investigación dedicada a lo que fue nuestra manera política de pensar a lo largo de este siglo.

Yo diría que en la racionalidad política cotidiana el fracaso de las teorías políticas no se debe probablemente ni a la política ni a las teorías, sino al tipo de racionalidad en la cual tienen sus raíces. Desde esta óptica, la gran característica de nuestra racionalidad

moderna no es ni la constitución del Estado, el más frío de todos los monstruos fríos, ni el auge del individualismo burgués. Agregaría que ni siquiera es un esfuerzo constante por integrar a los individuos a la totalidad política. La gran característica de nuestra racionalidad política radica, a mi criterio, en este hecho: la integración de los individuos a una comunidad o una totalidad es la resultante de una correlación permanente entre una individualización cada vez más extremada y la consolidación de la totalidad. Desde ese punto de vista, podemos comprender por qué la antinomia derecho/orden hace posible la racionalidad política moderna.

El derecho, por definición, remite siempre a un sistema jurídico, mientras que el orden se relaciona con un sistema administrativo, un orden bien preciso del Estado, lo cual era justamente la idea de todos esos utopistas de los albores del siglo XVII, pero también de los muy reales administradores del siglo XVIII. El sueño de conciliación del derecho y el orden, que fue el de esos hombres, debe permanecer, creo, en estado de sueño. Es imposible conciliar derecho y orden porque, cuando nos afanamos en hacerlo, lo hacemos únicamente bajo la forma de una integración del derecho al orden del Estado.

Mi última observación será la siguiente: como bien advertirán, no podríamos aislar la aparición de la ciencia social de la expansión de la nueva racionalidad política ni de la nueva tecnología política. Todo el mundo sabe que la etnología nació de la colonización (lo cual no quiere decir que sea una ciencia imperialista); de la misma manera, creo que si el hombre –nosotros, seres de vida, de palabra y de trabajo– se ha convertido en un objeto para varias otras ciencias, hay que buscar la razón no en una ideología, sino en la existencia de esa tecnología política que hemos creado en el seno de nuestras sociedades.

Fuente de los textos

1. EL LIBRO COMO EXPERIENCIA
CONVERSACIÓN CON MICHEL FOUCAULT

Título original: "Conversazione con Michel Foucault", entrevista con Duccio Trombadori, París, fines de 1978, *Il Contributo*, 4(1), enero-marzo de 1980, pp. 23-84. Versión francesa: "Entretien avec Michel Foucault", en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, segunda edición (citada en lo sucesivo como *DE*), dos volúmenes, edición de D. Defert y F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 2001, col. "Quarto", vol. 2, núm. 281, pp. 860-914.

2. DESEAR UN MUNDO DONDE OTRAS FORMAS DE RELACIÓN SEAN POSIBLES
CONVERSACIÓN CON MICHEL FOUCAULT

Título original: "Entretien avec M. Foucault" (realizada por Jean-Pierre Joecker, M. Overd y Alain Sanzio), *Masques, revue des homosexualités*, 13, primavera de 1982, pp. 15-24. Reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 311, pp. 1105-1114.

3. EL TRIUNFO SOCIAL DEL PLACER SEXUAL
UNA CONVERSACIÓN CON MICHEL FOUCAULT

Título original: "The social triumph of the sexual will: a conversation with Michel Foucault", entrevista con Gilles Barbedette, 20 de octubre de 1981, traducción de B. Lemon, *Christopher Street*, 6(4), mayo de 1982, pp. 36-41. Versión francesa: "Le triomphe social du plaisir

sexuel: une conversation avec Michel Foucault", en *DE*, vol. 2, núm. 313, pp. 1127-1133.

4. ACERCA DE LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA UN PANORAMA DEL TRABAJO EN CURSO

Título original: "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, segunda edición, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 229-252 [trad. cast.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002]. Versión francesa: "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", traducción de G. Barbedette y F. Durand-Bogaert, en *DE*, vol. 2, núm. 326, pp. 1202-1230. Cf. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", en *DE*, vol. 2, núm. 306, pp. 1041-1062 [trad. cast.: "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), julio-septiembre de 1988, pp. 3-20].

Conversación libre en inglés entablada en Berkeley, abril de 1983. Cuando Foucault leyó la traducción francesa, reelaboró la entrevista.

5. USO DE LOS PLACERES Y TÉCNICAS DE SÍ

Título original: "Usage des plaisirs et techniques de soi", *Le Débat*, 27, noviembre de 1983, pp. 46-72. Reeditado en *DE*, vol. 2, núm. 338, pp. 1358-1380.

6. HISTORIA DE LA SEXUALIDAD: UN PREFACIO

Título original: "Preface to the *History of Sexuality*", en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339. Versión francesa: "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", en *DE*, vol. 2, núm. 340, pp. 1397-1403.

7. ACERCA DE LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA UN PANORAMA DEL TRABAJO EN CURSO

Título original: "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow; versión francesa: "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", traducción de G. Barbedette, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, pp. 322-346. Reeditado en *DE*, vol. 2, núm. 344, pp. 1428-1450.

8. LA INQUIETUD POR LA VERDAD

Título original: "Le souci de la vérité", *Le Nouvel Observateur*, 1006, 17 a 23 de febrero de 1984, pp. 74-75 (artículo sobre la muerte del historiador Philippe Ariès). Reeditado en *DE*, vol. 2, núm. 347, pp. 1465-1468.

9. VERDAD, PODER Y SÍ MISMO

Título original: "Truth, power, self", entrevista con Rux Martin, Universidad de Vermont, 25 de octubre de 1982, en Patrick H. Hutton, Huck Gutman y Luther H. Martin (comps.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15. Versión francesa: "Vérité, pouvoir et soi", traducción de F. Durand-Bogaert, en *DE*, vol. 2, núm. 362, pp. 1596-1602.

10. LA TECNOLOGÍA POLÍTICA DE LOS INDIVIDUOS

Título original: "The political technology of individuals", Universidad de Vermont, octubre de 1982, en Patrick H. Hutton, Huck Gutman y Luther H. Martin (comps.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988, pp. 145-162. Versión francesa: "La technologie politique des individus", traducción de P.-E. Dauzat, en *DE*, vol. 2, núm. 364, pp. 1632-1647.

Índice de nombres y términos escogidos